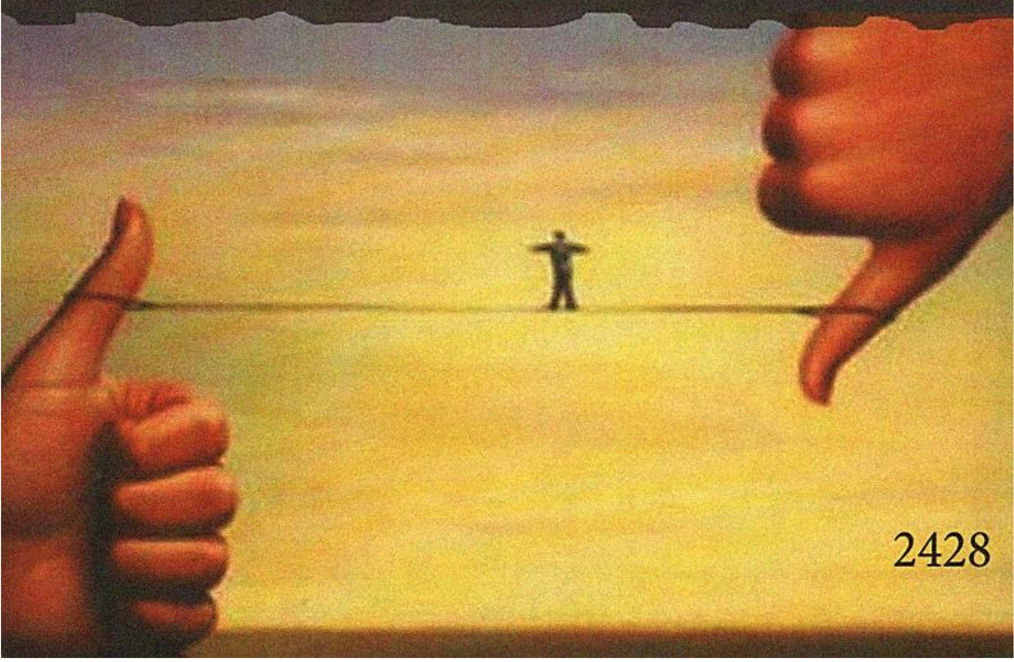
المركز القومي للترجمة



جينيفر مايكل هيكت

تاريخ الشك

ترجمة: عماد شيحة



2428

المركز القومى للترجمة

تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور

مدير المركز: أنور مغيث

- العدد: 2428
- تاريخ الشك
- جينيفر مايكل هيكت
- عماد شيحة
- اللغة: الإنجليزية
- الطبعة الأولى 2014

هذه ترجمة كتاب:

DOUBT: A History

The Great Doubters and Their Legacy of Innovation from Socrates and Jesus to Thomas Jefferson and Emily Dickinson

By: Jennifer Michael Hecht

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤

El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.

E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

تاريخ الشك

تأليف: جينيفر مايكل هيكت

ترجمة: عماد شيحة

2014

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

هيكت، جينيفر مايكل
تاريخ الشك/ تأليف: جينيفر مايكل هيكت، ترجمة: عماد شيحة.
ط ١ – القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٤
٨٦٠ ص، ٢٤ سم
١ – الشك – تاريخ
(أ) شيحة، عماد (مترجم)
(ب) العنوان ١٢١,٥٠٩

رقم الإيداع: ١١٧٧٨ /٢٠١٣
الترقيم الدولى: I.S.B.N - 978 - 977 - 718 - 431 - 1
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المحتويات

إهـــداء

إلى أمي وأبي

عماد شيحة

المقدمة

الشكّ ليس ظلاً

اختبار ومرشد للمسألة

مثلما هو الإيمان، يتخذ الشكّ كثيرًا من الأشكال المتباينة، من شكوكيّة الأقدمين إلى التجريبية العلمية الحديثة ومن الشكّ بآلهةٍ متعددةٍ إلى الشكّ بإلهٍ واحد، وإلى شكٍّ يعيد بعث الإيمان ويحييه وشكٍّ هو كفرٌ لا ريب فيه. هنالك أيضًا احتفاءاتٌ بحالة الشكّ نفسها، من التشكك السقراطي إلى كوانات **Koans** الزن(*)؛ هنالك أيضًا مشهد الضجر من الحياة وهمهمة العالِم الذاهلة وصراخ ضحايا الظلم. ومع كلّ هذا التباين المفهومي، ثمة ما يقال هنا: استعان شُكّاك كلّ قرنٍ بطروحات من سبقهم. لكن في أزمنةٍ أخرى، أعيد ابتداع أفكار الشك العظيمة بمعزلٍ عن الأصل إلى حدٍّ ما وبأشكالٍ جديدةٍ مدهشة. هذا بحثٌ حول الشكّ الدينيّ، في أرجاء العالم كافةً، من بدايات التاريخ المدوّن إلى يومنا هذا. تتشكل القصة بصخبٍ وتجري بالطريقة المتقطعة والخلاقة نفسها التي يجري فيها تاريخ الإيمان. وما إن ننظر إليها بوصفها قصةً مستقلة، لا مجرد مجموعة ظلالٍ لتاريخ الإيمان، حتى تظهر مسرحيةٌ جديدةٌ بالكامل وتبدأ نماذج أصليةٌ جديدةٌ باحتلال بؤرة الاهتمام. إذا لم نأخذ قصة الشكّ بوصفها حكايةً مستقلةً، فمن الصعوبة بمكانٍ

(*) Zen Koans: تعني كلمة الكوان حرفيًا "الوثيقة العامة"، وهي عادةً من أقوال معلمي الزن القدامى وتطرح على المريدين على هيئة سؤالٍ ملغزٍ، أو أحجية، تعبر عن مأزقٍ عقلي (المترجم).

معرفة كيف عكست أساليب التشكّك أنماطًا معينة للتغير الاجتماعي على سبيل المثال، وتعيين موضوعات الشك الأكثر ديمومة. هنالك أولياء الشك، شهداء الإلحاد، وحكماء عدم الإيمان البهيج الذين لم يجتمعوا بوصفهم كذلك، وأمكن إظهارهم بفضل علاقاتهم عبر الزمن، ومنحوا سياق قصتهم.

تنزع قضايا الإيمان والشك لاتخاذ مسالك شديدة التحيز. هكذا، ينزع الملحدون لاعتبار المؤمنين سذجًا أو تابعين، أمّا المؤمنون فينزعون إلى اعتبار الملحدين أناسًا تركوا أنفسهم للألم واللاأخلاقية واللامعنى. لنفض الغبار عن هذه المسلكيات الحديثة وغيرها، سنجري اختبارًا. قد يكون مفيدًا البدء بجس النبض بحفنةٍ من الأسئلة – اختبارٌ موجزٌ – بقصد تحفيز القضايا من خلال عزلها عن بعضها إلى حدٍّ ما، والمساعدة على تحديد موقع بعض القراء وسط نظرائهم. أجب بنعم أو لا أو لست متأكدًا.

مقياس اختبار الشك

١- هل تعتقد أنّ مأثورًا دينيًا بعينه يتضمن معرفةً دقيقةً بالطبيعة النهائية لحقيقة الحياة البشرية وغايتها؟

٢- هل تعتقد أنّ كائنًا مفكرًا خلق الكون على نحوٍ واعٍ؟

٣- هل هنالك قوةٌ قابلةٌ للتعيين تجوب الكون، أو تحافظ على تماسكه أو توحد كل أشكال الحياة؟

٤- أيمكن أن تكون الصلاة مؤثرةً بطريقةٍ ما، أي هل تعتقد أنّ مثل هذا الكائن أو القوة (كما عرضنا آنفًا) يمكن أن تستجيب لأفكارك أو كلماتك؟

٥- هل تعتقد أنّ بوسع تلك القوة أو ذاك الكائن التفكير أو التكلم؟

٦- هل تعتقد أنّ هذا الكائن يمتلك ذاكرةً أو يستطيع وضع الخطط؟

٧- هل تتّخذ هذه القوة أحيانًا هيئةً بشرية؟

٨- هل تعتقد باستمرار وجود الجزء المفكّر من الكائن البشري أو القوة المحركة فيه بعد فناء الجسد؟

٩- هل تعتقد أنّ أيّ جزءٍ من الكائن البشري يبقى بعد الموت ويوجد هنا على سطح الأرض أو في مكانٍ آخر؟

١٠- هل تعتقد أنّه ينبغي التسليم بالأحاسيس المتعلقة بالأشياء بوصفها دليلاً في إرساء الحقيقة؟

١١- هل تعتقد أنّ المحبة والمشاعر الداخلية في الجانب الأخلاقي تفترض وجود عالمٍ خارج عالم البيولوجيا والأنماط الاجتماعية وما هو عرضي – أي عالم غايةٍ أسمى؟

١٢- هل تعتقد أنّ العلم لا يكفي لمعرفة العالم على نحوٍ كامل؟

١٣- إن قال أحدهم، إنّ "الكون ليس سوى كومةٍ عرَضيةٍ من المواد تتدافع من دون منطقٍ أو معنى، وليست الحياة على الأرض بمجملها سوى بقعةٍ ضئيلةٍ من العدم لا معنى لها توجد في طرفة عينٍ ولا يمكن اعتبارها أو ملاحظتها أو تذكرها،" فهل ستقول، "هذا إسرافٌ إلى حدٍ ما، ابتعادٌ عن الفطنة"؟

إن أجبت بلا عن جميع هذه الأسئلة، فأنت ملحدٌ بالصميم ومن صنفٍ محدد: ماديّ عقلاني. أما إن قلت لا للأسئلة السبعة الأولى، ثم أجبت بنعم عن بضعة

أسئلةٍ تاليةٍ فأنت لا تزال ملحدًا لكن قد تربطك بالكون ما يمكن أن أطلق عليه علاقة ورع. ولو أنّ إجاباتك على الأسئلة السبعة الأولى تضمنت إجابتين على الأقل غير يقينيتين، فأنت لا أدري. وإن أجبت بنعم على بعض الأسئلة، فلربما تكون ملحدًا أو لا أدريًا، ولكنك لا تعد من صنف الماديين. أما إن أجبت بنعم على تسعة أسئلةٍ أو أكثر، فأنت مؤمنٌ. ومع ذلك، فالأسئلة الآنفة قد تساعد على إظهار ثلةٍ من الآراء أكثر مما تقدم عناوين لشتى المواقف الذهنية.

في النصف الشرقي من كوكبنا، نجد أديانًا شعبيةً راسخةً واستثنائيةً لا تفترض وجود إلهٍ أو عدة آلهة. أما في الغرب، فينبغي تصنيف معظم الشك الديني في إطار المعارضة: في التاريخ المدوّن، كان الإيمان بالله أو بالآلهة هو المعيار وأولئك الذين شككوا بالفكرة أو رفضوها فعلوا ذلك على وجه العموم في ظل شيءٍ من الإكراه. بطبيعة الحال، وبوجود سجلاتٍ حقيقةٍ للمساءلة والشك والكفر في كلّ مأثورات الإيمان التأليهي، تعد النصوص الدينية العظيمة خليطًا عجيبًا من التسليم والنكران، وقد سجل أعظمها جهودًا باسلةً لإجراء مصالحةٍ بين هذه الاندفاعات: في التوراة العبرية، جأر أيوب إلى الله، كما أنّ أوغسطين **Augustine**، أوّل آباء الكنيسة، انتزع شعره في "اعترافاته" وقد حاصرته الشكوك. سواءٌ كنت غير مؤمنٍ، أم تنتمي إلى دينٍ دون إله، أم كنت مؤمنًا تؤرقك ليالي الروح الكالحة، فنحن جميعًا جزءٌ من النقاش عينه. ذلك بسبب أننا جميعًا، أيًا تكن مواقفنا، نمتلك المعلومات المتناقضة نفسها للتعامل معها. يبدو الأمر أحيانًا وكأن هنالك وجودًا لربٍ أو ليقين نهائي، وسيكون هنالك سلوانٌ رائعٌ إن وجد أمرٌ كهذا وتوصلنا لإجاباتٍ تتصل بألغاز الحياة الأساسية: من الذي خلق الكون أو ما هو ولماذا؟ ما غاية الحياة الإنسانية؟ ما الذي يحدث حين أموت؟ لكن ما من دليلٍ كونيّ تجريبيّ أو فلسفيّ مقنعٍ على وجود الله أو وجود كونٍ هادفٍ أو حياةٍ بعد الموت.

قد يصمّ بعض الناس آذانهم عن فكـرة الـدليل، ويـصمّها غيـرهم عـن "الإحساس" بوجود قوةٍ عليا – ينبغي أن نصفح عن قصورهم. بيد أنّ هنالك أيـضًا مأثورًا يرفض الطرفان الانشغال فيه بالأسئلة المهمـة: يـرفض المؤمنـون أخـذ معقولية الشك بالحسبان، ويرفض غير المؤمنين أخذ الشعور بالإيمـان بالحـسبان. كما يثمّن المؤمنون لغز قدرة البشر على الإحساس حين ينظرون إلـى البـاطن أو الماوراء؛ وكذلك يثمّن غير المؤمنين القدرة على تنظيم العالم من خلال البـراهين العقلية. ومع ذلك، ثمة ضربٌ من العماء المتبادل، كما لو أن الانتساب إلى معسكرٍ ما أو غيره يعني اهتمامًا أكبر بالحقيقة. إنّ رفض أخذ وجهة النظـر المعارضـة بالحسبان هو بطريقةٍ ما حصيلة التاريخ الحديث، ساحة حربٍ متواصلة بين العلـم والدين خرجت عن السيطرة. تساهم محدودية السياق التاريخي في تحييد ذلك، لكن قبل الشروع في السرد سأعرض عليكم فكرتين توضيحيتين: "انفصامٌ كبير" و"أنماط الشك." هذان النقاشان مفتوحان بوضوحٍ أمام تأويل الشك. إنها في نهاية المطـاف حكاية الشك.

انفصام كبير

يبدو كبار المؤمنين وكبار الشُكّاك على طرفي نقيض، لكنهم يشبهون بعضهم بعضًا أكثر مما يشبهون جمهور اللامبالين أو المستسلمين. ذلك لأنهـم مـدركون لحقيقة أننا نحيا بين واقعين متباعدين: فمن جانبٍ، هنالك عالمٌ في أذهاننا – وفـي حيواتنا، ما دام لا يعترضنا الموت والكوارث – وهو عالم العقل والخطط والحـب والغاية. ومن جانبٍ آخر، هنالك عالم ما بعد حياتنا البشرية – عالمٌ بالقدر نفسه، ما من علامةٍ فيه على الاهتمام أو القيمة أو التخطيط أو الحكم أو الحـب أو البهجـة. ولأننا بشرٌ فنحن نحيا في قطيعةٍ مع المغزى، خلافًا للكون.

اهتم كبار المؤمنين، مثلهم في ذلك مثل كبار الشُكّاك، بهذه المشكلة وحاولوا معرفة إن كان للكون حقًا نسخةٌ إنسانيةٌ مخفيةٌ أو إن كانت الإنسانية هي الخطأ وسيكون الناس أفضل حالاً إن فطموا أنفسهم عن إحساسهم بالسرد والحب والعدالة، ويجدون بذلك حلاً للانقسام بأن يصيروا أكثر شبهًا بالكون الملتصقين به. قد يكون علم الكون مذهلاً في هذا السياق. سيكون وصولك إلى حفل زفافك في الوقت المحدد أمرًا ذا دلالةٍ، وكذلك حسن بلائك في سباقٍ طويل المسافة بعد تدربك على اجتيازه، وعدم إراقة القهوة على قميصك المفضل. لكننا لو رجعنا بالزمن قليلاً إلى ما قبل المشهد الحالي لكوكب الأرض ولبرهة وجودنا الضئيلة في التاريخ، فسنجد أمام أبصارنا مشهدًا مختلفًا: الأرض كرةٌ من الماء والوحل تعجّ بالكائنات، تحيا وتفنى، تعبر الوجود جيئةً وذهابًا، تسعى بين القارات. ولو رجعنا أكثر نحو الخلف فسنجد كواكب تنبثق إلى الوجود، نجومٌ تبزغ وتهوي، مجراتٍ تندفع في الغبار عبر مليارات السنين. تدخل الأرض كومضةٍ إلى الوجود، تنبثق الحياة وتندفع، ثم تختفي الأرض من الوجود. من هذا المنظور، سرعان ما تمسي أهمية القميص المفضل وخوض السباق القادم، وحتى وصولك إلى حفل زفافك – كل ذلك يمسي نافلاً. يكون التركيز على المشهد الواسع للواقع كافيًا لدفع المرء للجلوس على مقعد حديقةٍ عامةٍ وعدم النهوض مجددًا. وحين نواجه انقسام المعنى ذاك، يمكن أن تنتزعنا فكرة أن يكون للكون جدول أعمالٍ من مقعدنا وتعيدنا إلى الحياة.

كذلك، وبتعارضٍ هائلٍ مع الكون، تمتلك الكائنات البشرية على ما يبدو تصورًا فطريًا حول ما هو عادلٌ. لكنّ "الحياة جائرة" وفق التعبير ذائع الصيت لجون فيتزجيرالد كندي **John F. Kennedy**. تستثير الأمور التي لا تتسم بالعدل سخطنا، ومع ذلك فالأدلة ضئيلةٌ على وجود عدالةٍ في العالم الموجود خارج

رؤوسنا. تحدث أمورٌ مؤلمةٌ إلى حدٍ لا يصدّق، أحياناً من دون سببٍ ظاهرٍ أو لا مسوّغ لها. هنا يكون لمسألة القيمة نصيبٌ من الأمر. فنحن نضفي، طوال الوقت وكل يوم، على أحداث الحياة معنىً، عبر الفرز بين ما هو مهمٌ وما لا أهمية له (يرن جرس الهاتف، يعلو الغبار المنضدة، يسقط الطفل)، بيد أنّ الكون الأكبر يبدو خلوًا من هذه الحسابات: تصيب رصاصةٌ طائشةٌ أخصائي الرياضيات المحبوب والسمح، وتحيد عن كلبه الصغير الشكس. ما إن يفصل المرء نفسه عن حيز البشر الزماني والمكاني حتى يجد صعوبةً في تصور وجود أي معنىً حقيقي للقيم الإنسانية. كثيرًا ما يصف الشعراء غرابة دراسة إمبراطورٍ ميتٍ أو جمجمة عبقري: ليس للطاقة الإنسانية في الحياة ترجمةٌ في الموت، أو في الكون الأكبر.

هنالك تمزقٌ آخر ذو صلة، لكنه غير مطابق، يتعلق بحقيقة الأجوبة بصورةٍ عامة. لدينا رغبةٌ متقدةٌ إلى حدٍ ما لفهم الأمور، ويبدو أنّ أدمغتنا تتصور الحياة برمّتها على هيئة لغزٍ هائل. للألغاز في عالم البشر حلولٌ عادةً. ونحن نمضي كلّ حيواتنا بالعمل على أحجيةٍ مثيرة، وليس لدينا سببٌ لتوقع إيجاد حلٍ أو حتى وجود مثل هذا الحل. كتب الفيلسوف الفرنسي غبرييل مارسيل **Gabriel Marcel** عن الفارق بين المشكلات والأحاجي، كما فعل التلميذ النجيب للبوذية آلان واطس **Allan Watts**. فكلاهما أشار إلى وجوب إيجاد حلٍّ للمشكلات، بينما تكون الأحاجي ممتعةً بغموضها – سنكون أكثر سعادةً إذا نظرنا إلى الكون والوجود نفسه بوصفهما أحجيتين. وعلى نحوٍ أعم، يثير العالم ذهول البشر كأمرٍ جديرٍ بالفهم، لكنه يأتي من دون حل. يبدو الوعي نفسه غائبًا في الكون الأوسع، كما يبدو أنّ قلب الإنسان لا صلة له بالموضوع. يواجه العقل معضلةً جدية، التفكير وسط عالمٍ واسعٍ غير مفكر.

هنالك اختلافٌ هائلٌ آخر بين عالمنا الإنساني والكون كما نعرفه، يتمثّل في أنّه داخل عالم البشر"على كلّ شخصٍ أن يخدم شخصًا ما،" كما عبّر عن ذلك بوب ديلان غناءً. نحن جميعًا أدنى من شخصٍ ما في بعض المجالات. وفـي الكـون، وحدنا نحن البشر من يتكلم، ووحدنا من ينطق بالأجوبة. الكون يفوقنا قـوةً، لكـن حين يتعلق الأمر بإظهار الشعور والإرادة، نجد أنفسنا في وضعٍ غير مريح لأننا – من بين الكائنات التي تحيط بنا – أشدها ذكاءً وأكثرها قوةً. ما من أحدٍ ليساعدنا، وبالتالي هنالك تمزقٌ بين الحياة اليومية، حيث نادرًا ما يكون فيهـا للأفـراد اليـد العليا، وبين المشهد الأوسع، الواقع الكلي للجنس البشري، حيث تكون لنا، بوصـفنا جماعةً، اليد العليا على كلّ شيء.

مجدّدًا، وفي مواجهة حقيقتين متناقضتين – حقيقة عالم البشر مـن جانـبٍ وحقيقة الكون من جانبٍ آخر – يقترح المتبحرون في الأديان نوعًا من المصالحة. جميعهم يقول إنّ الانقسام مضللٌ، إما لأنّ الكون يمتلك حقًّا خاصياتٍ إنسانيةً ويبدو ظاهريًا مشوّشًا وغير مبالٍ ودون وجهة، أو لأنّ إحساسنا بالمعنى سخيفٌ، وينبغي أن نروّض أنفسنا على الابتعاد عن إرادويتنا ونزوعنا للابتكار والنجاح والصمود. استعان معظم الأنبياء والوعاظ والعرافين بهاتين الفكرتين. فمن جانبٍ، حين يطلب منا المتبحرون في الأديان تركيز انتباهنا على الخلود واللامتناهي، ويخبروننا بـأنّ أهمية مشاغلنا مضللة، فإنهم يسعون لإيقاظنا من حلم يقظتنا؛ ويعلموننـا التركيـز على أحجيات وضعنا المبهمة. وفي موازاة هذه المناحي عينها، غالبًا ما يصرّ الذين يساقون للتحدث بمثل هذه القضايا على وجوب أن يغيّب الـذين كرسـوا أنفـسهم للبحث عن الحقائق أنفسهم جسديًا عن النزاعات البشرية، وأن يعيشوا عوضًا عـن ذلك في عزلةٍ، وأن يمارسوا تمارين تأمليةً لتنحية الاعتقاد بوجود غايـةٍ ومعنـى

وخططٍ إنسانية. ومن جانبٍ آخر، حين يخبرنا المتبحرون في الأديان أنّ لله غاياتٍ وأغراضًا لا نستطيع إدراكها فإنهم يفترضون أننا نثق بحس العدالة وبحكايةٍ في رؤوسنا، وأننا ندعي عدم صواب القول بأنّ الكون هو الوهم. إنها لسلوى، تعيدنا إلى حيواتنا ذات المغزى والهدف مع إحساسٍ بأن المغزى والهدف يحكمان بصورةٍ عامة مناحي التجربة الإنسانية والكون. مرةً أخرى، تسلك غالبيتنا الدرب نفسه.

يحاول الحكيم مساعدة المولعين بالتأمل على الاحتفاظ بكلتا الفكرتين في عقولهم. أيد المسيح فكرة أنّ الله خلق العالم بغايةٍ وعناية – مثالٌ على مبشرٍ يقرأ معنى وجود النموذج الإنساني في الكون. لكنه طالب أيضًا بالتخلي عن مزاحمات الحياة اليومية والعادات وحتى عن الروابط العائلية، بتعلم النظر إليها ورؤيتها بوصفها عديمة المعنى – مثالٌ على مبشرٍ يفرض لا إنسانية الكون على الحياة اليومية. كما أنّ التوراة العبرية تقول إنّ الانتقام هو انتقام الرب، ما يعني أنّ العدالة التي يتوق إليها البشر توجد حقًا في العالم القائم خارج رؤوسنا. لكنها تقول أيضًا إنّ السباق ليس للسريع، وليست المعركة للقوي، وإنّ الفرصة المناسبة والمصادفة تحدث للجميع. تضع جميع الشخصيات والنصوص الدينية المهمة تقريبًا هذين الفرضين (اللامعنى على العالم الإنساني، المعنى على عالمٍ خارج سيطرة الإنسان)، لأنّ قضية الدين الرئيسة هي القطيعة بين هذين العالمين.

ومع أنّ الدين ليس الفرع المعرفي الوحيد الذي يعالج هذه المشاغل فقط، لكن البشر حاولوا من خلاله دمج هذين الواقعين عبر الممارسات والمشاعر فضلاً عن الأفكار. كتابة الفلسفة والاطلاع عليها ممارساتٌ، لكنّ النص الفلسفي يهتم أساسًا بالأفكار التي يمكن أن توضّح، وليست تعليماتٍ حول كيفية الوصول الشخصي إلى وعي ما لا يمكن توضيحه. كذلك، يهتم جانبٌ واسعٌ من الفلسفة

بشؤونٍ أخرى. يصح ذلك اليوم بخاصةٍ حيث يهيمن التحليل اللغوي والمنطق الرمزي على حقل الفلسفة. علاوةً على ذلك، فحيزٌ كبيرٌ من الفلسفة صعب المنال بالنسبة لكثيرين. كما أنّ الفنون تهتم أيضًا بتمزقات الوجود الإنساني، كما أنها تحفل بالأفكار وهي ممارسات؛ واقع الحال، أننا حين نؤديها أو نحضر عروضًا عظيمة لها، نجد أنّ هذه الفنون وثيقة الصلة بالتجربة الدينية من حيث تأثيرها. مع ذلك، هنالك أمرٌ بصدد الدين يركز بالكامل على التفكر بالتمزق - ربما لأنّنا لا نتوقع ناتجًا نهائيًا (لوحات أو عرض أو نص) أو نؤوله بوصفه الفكرة الأساسية في المغامرة. مع الدين، يكون التنوير غاية التجربة؛ فعليه أن يعلمنا العيش، على نحوٍ حسنٍ ويقظ، في موضعنا الغريب بين المعنى واللامعنى. اهتم كبار الشُكّاك بهذا المجال عينه: سعوا لفهم الانقسام بين الإنسانية والكون، وفعلوا ذلك مرارًا وتكرارًا من خلال الأفعال - طقوسًا وتأملاتٍ وخيارات حياة - فضلاً عن الأفكار.

كذلك، انشغل كبار الشُكّاك والمؤمنين بانفصامٍ كبيرٍ آخر: الانقسام بين ما يتمنى البشر أن يكونوه وما هم عليه، بين ما نفعله وما نفهمه. إنه لأمرٌ بالغ الغرابة: أن نحب، وأنّ هذا الحب يولّد، من بين احتمالاتٍ أخرى، حياةً جديدة. ليس بوسعنا القول إنه أمرٌ متعذر التفسير، ومع ذلك، فنحن نقف مشدوهين حين يحدث (سواءٌ أكان حبًا حقيقيًا أم تصورًا أم كليهما معًا). بوسع الحب أن يبدّل موقف المرء العقلي من العالم. يمكن أن تؤدّي ولادة طفلٍ إلى مشاعر دينيةٍ استثنائية - ليس لأنّها أمرٌ حسنٌ فحسب، بل لأنّها ليست مفهومةً أيضًا. من أين أتى هذا الكائن البشري المنمنم؟ تقنيًا، صنعناه بما يساوي تسعة شهورٍ من الخبز الفرنسي والسلطة وشرائح لحم الحمَل. تقنيًا، تحمل أجسادنا تعليماتٍ وجيزةً بالغة الصغر لتكوين عينين بشريّتين، ومركز لغةٍ في دماغ إنسان، وروح إنسانٍ - متطلّبٍ أو مبتهجٍ أو خلاف ذلك. ولكن، كم هو غريبٌ أن يوجد مثل هذا الشيء المتطلّب ويخلق هكذا.

يبدو أنّ حقيقة معارضة قلب الإنسان لعقله وعصيانه له في أغلب الأحيان تتطلّب تفسيرًا. نشعر بـ "مسٍّ" حين نحبّ شخصًا لم نكن ننوي أن نحبّه، وحين نكون في أوج إبداعٍ فني، وحين نعمل بإخلاصٍ غير عادي أو بغشٍّ مفاجئ. على نحوٍ مشابه، يجد البشر صعوبةً في تصديق امتلاكهم الفضائلَ، لأننا غالبًا ما نفقد الصلة بها. قد يبدو عقلانيًا أنّ أي كائنٍ قادرٍ على الشعور باللطف وتأمّله وإطرائه سيكون في الحقيقة لطيفًا بدرجةٍ استثنائية، لكنّنا لسنا كذلك. ربّما نكافح في سبيل إيثارٍ حقيقي، وحبٍّ طاهرٍ ووضوحٍ كلّي، لكنّنا لا نستطيع امتلاك هذه الفضائل المطلقة. يفترض ذلك، بالنسبة إلى البعض، وجود الفضائل المطلقة في مكانٍ آخر.

إنّ التعابير التي نستخدمها لتعريف الله تنزع لأن تكون توصيفاتٍ للتمزّقات بين البشر والكون: المغزى والغاية واللامتناهي والخلود. أما التعابير التي نستخدمها لوصف شخصية الله، فتنزع لأن تكون أوصافًا للانقسامات بين ذواتنا الحقيقية وذواتنا الكامنة: الاستقامة واللطف والحب والحنو. كرّس كبار الشُكّاك، مثلهم في ذلك مثل كبار المؤمنين، الكثير لهذه الأسئلة. كما أنّهم قدّموا عددًا وافرًا من الإجابات التي لا تعالج ما قد نؤمن به فحسب، بل كذلك كيف يمكن تحقيق هذا الإيمان عبر البحث والممارسة، وكيف ينبغي أن نحيا. من دون أن يجيب الله على سؤال الفضيلة، تبنّى بعضهم منظومةً أخلاقيةً استثنائيةً بوصفها الدرب الوحيد المتبقّي لحل التناقض بين ما نحن عليه وما نتمنّى أن نكونه. تاريخ الشك ليس تاريخًا لإنكار الله فحسب، إنّه كذلك تاريخ أولئك الذين تشبّثوا بالمسائل الدينية واكتشفوا إمكانية إجاباتٍ أخرى.

أنماط الشك

إنّ التشكيك بوجود الله أو قوّةٍ مطلقةٍ أو منظومة تكليفٍ إلهيةٍ لهو تجربةٌ بالغة الخصوصية، لكنّها وثيقة الصلة بالمجتمع الأوسع، وبوسعنا وصف بعض

العلاقات الفضفاضة بين ضروبٍ بعينها من المجتمعات وأنواعٍ بعينها من الشك الديني. دعونا نبدأ من حيث يبدأ الإيمان: ضمن مجموعةٍ من البشر معزولةٍ نسبيًا، تهتمّ بعالمٍ دينيٍّ محليٍّ للغاية. في هذه الثقافة المتجانسة والموجهة محلّيًا، لا يختلف الدين عن العلم جوهريًا، أو أنّهما يتوافقان كلّيًا في الحد الأدنى – في مرحلة اليونان القديمة المبكّرة على سبيل المثال. حيث يبدو أنّ جميع الناس يعتنقون الإيمان نفسه، يكون الشك هادئًا: حين يشرع الفلاسفة أو العلماء بمساءلة التقاليد الدينية، فإنهم يقومون بذلك من ضمن الدين، مجرّد محاولةٍ لجعله كلّه صالحًا. تساعد أفضل العقول الدينية على استجواب الخصائص من دون معاداةٍ للنسخة القديمة من الأمور المألوفة. وبمرور الوقت، قد تتلاشى من حيز الاهتمام التفاصيل الحيوية للعبادة من دون جيشاناتٍ أو تصدّعاتٍ كثيرة. بات ينظر على نحوٍ متزايدٍ إلى ما كان يُفهم بوصفه تاريخًا وعلمًا على أنّه حكايةٌ رمزية.

حتّى حين تتآكل جدران ثقافة الإيمان الراسخ تلك إلى درجة اختفائها من المشهد، فإنّها تحافظ على تماسك المكان من دون عناء. لبرهةٍ من الزمن، تتماسك شخصيات المواطنين من خلال ثقافةٍ موحّدةٍ ومستقرّةٍ إلى أبعد الحدود، وعلى هذا النحو، لا تتعرض تلك الشخصيات للتصدّع وتصبح انعكاسًا ذاتيًا يبلغ حدود المحنة. ينزع الشُكّاك الذين يتطوّرون في هذا الموضع إلى أن ينشغلوا بما يكتشفونه أكثر من اهتمامهم بما يفقدونه. لا تنوح هذه الشخوص في لجّة الليل، بل تخرج إلى العراء لتقيس النجوم. وهي تعشق التفكير في المنطق الذي يحكم آلة العالم: لأنه مثار دهشتها، ويدهشها سعيها لاكتشافه. مجمل القول، يُنظر إلى الإعجاب بآلية عمل العالم بوصفه استبدالاً مُرضيًا للإيمان.

أمّا النمط الثاني، فهو ثقافةٌ كونيةٌ أو متنوّعة التكوين – ينتمي مواطننا العادي في الوقت الراهن إلى مجموعةٍ مستقلّةٍ داخل الجماعة أو حتّى إلى مكانٍ

آخر خارجها. ومن خلال التبادل السلمي أو المناوشة العدوانية أو الانتفاضة الشاملة، يؤدّي التفاعل بين المجموعات الصغيرة إلى تشكيل مجموعةٍ كبيرة. مزج الإسكندر الأكبر اليونانيين بالفرس، لكنّه أيضًا تبدّلٌ يستطيع شخصٌ بمفرده تحقيقه: من قريةٍ في بلدٍ قديمٍ إلى شوارع مدينة نيويورك. كان العصر الهلّيني الذي استهلّه الإسكندر واحدًا من أعظم العوالم الكوزموبوليتانية، مثله في ذلك مثل السِلم الروماني وعصر بغداد الذهبي في القرون الوسطى وسلالة تانغ في الصين وأوروبا في عصر النهضة وحداثتنا المندفعة. جميعها اختبرت مزجًا هائلاً للشعوب والثقافات، وأنتجت شكًّا كونيًا بديعًا. إن كان إلهي الكوني المزعوم يطلب يوم راحةٍ يختلف عن يوم راحة إلهك الكوني المزعوم، فسيلاحظ كلانا الخلل ويسأل من هو المحق، في حال كان أيٌّ منّا على حق. يؤدّي الخلاف وحده إلى مزيدٍ من التشكك، إلى موقفٍ نقديٍّ من الحقائق المتلقّاة، أي الحقائق ذات التقليد مثل برهانها الأوّلي ومصدر سلطتها. لكنّ الأمر أكثر من ذلك: ينشأ المجتمع متنوّع التكوين، ويؤدّي إلى إعادة تنظيمٍ جذريةٍ للتقييدات الثقافية بحيث ينتفي في نهاية المطاف الإحساس بالاندماج والتكامل. يتحدّث المرء لغةً مختلفةً في موطنه؛ أو يتنقّل باستمرار؛ يلقّنون النسبية في المدرسة؛ تقدّمت التقانة بعيدًا عن المهارات؛ تنشئ أطفالك على نحوٍ يختلف عن طريقة والديك. تطلب المشورة من خبراء متنافسين.

بلى، الأكثر رجحانًا أن تفقد إيمانك هنا، لكنّ الأهم أنّك حين تفقد إيمانك هنا ستكون أكثر استلابًا، لأنّه سبق لك أن كنت على غير هدىً إلى حدٍّ ما قبل أن تفقد إلهك. التأثير هنا أنّ الدين يميل إلى أن يعكس هذا التشرّد وذلك الشك. كذلك، يصبح الشكّ الديني أكثر اتّساعًا بحيث تبدو النزاعات الدنيوية وكأنّها المساعي المعقولة الوحيدة، ويضيع البشر أنفسهم في المادية والتنافس واللهو، في السياسة وأماكن التسوّق. لا يمنح امتلاك ذلك كلّه إرضاءً تامًّا، إذًا فالبدائل، ما سأدعوه

فلسفات الحياة الهانئة، مبتكرةً ومعلنةً وتتبعها أعدادٌ كبيرة من البشر. تنزع رسالة مثل هذه الفلسفات إلى أن تكون: لسنا بحاجةٍ إلى أجوبةً ولا إلى كثيرٍ من المتاع، نحتاج فقط اكتشاف أفضل سبل العيش. غالبًا ما يكون الشك الكوزموبوليتاني مكدّرًا، لكنّه يُعاش أيضًا كتسليةٍ وتمكين – يشعر أولئك الأشخاص بالفطنة والحرّية مقارنةً بسابقيهم. إنّهم يمضون إلى المسرح.

أخيرًا، يبرز ما هو جديدٌ ضمن الجمهور المختلط متزايد الشكوك: إيمانٌ متّقدٌ وملتزم، حيث تتّخذ فكرة الشك هيئة فكرة الدين. هنا يمكن أن تبدو تعابير الشك متوعّدةً بسرعةٍ فائقة، لأنّ شعور فقدان اليقين وما يرافقه من ألمٍ يصبحان بيّني الجلاء. تبدو الهاوية الأخلاقية، العالم بلا أصدقاء، وقد أصبحت حالةً مشتركةً لأولئك الذين يعيشون خارج الجماعة ويعبّرون عن ذلك بتفاصيل منمّقة: خارج الجماعة، أشخاصٌ يتيهون فخرًا باستقلاليّتهم لكنّهم يتفجّعون أيضًا على مصيرهم، يتنافسون كالبهائم، يفرطون في استخدام العقاقير، يقترفون العنف، ويستدعون التمرّد بصورةٍ عامةٍ إلى حيواتهم. أولئك الذين يلتزمون إيمانًا يرفضون ذلك ويطالبون بالعودة إلى عهد إيمانٍ لا يناقَش – لكنّ الإيمان قد أصبح أكثر وعيًا بكثيرٍ بذاته وغالبًا ما تشعر المجموعة في هذا الوقت بأنّه ينبغي عليها أن تحذّر أعضاءها من الشك. ثمة جماعاتٌ تؤمن ببساطةٍ بشيءٍ ما، وثمة جماعاتٌ تؤمن بـ "ما ليس مجرّد إيمانٍ بسيط" وجماعاتٌ تؤمن بـ "مجرّد إيمانٍ بسيط". يمارَس الشك على نحوٍ بالغ الاختلاف في هذه الأوساط الثلاثة، كما سنبدأ برؤية ذلك في الفصل الأول.

تعتمد بنية هذا الكتاب الأساسية على التسلسل الزمني، ومع ذلك، تتخلّلها حزمة موضوعاتٍ أساسية. فالفصول الأربعة الأولى تتعقّب المأثورات البطولية

للشكّ في العالم القديم: اليونان والعبرانيون والشرق وروما. تملأ هذه الانـــدفاعات التأسيسية المذهلة الفترة الواقعة بين العام ٦٠٠ قبـــل المـــيلاد والعـــام ٢٠٠ بعـــد الميلاد. أمّا الفصل الخامس، فيتفحّص المسيح وصـــراخ الـــشك المـــسيحي: بعـــد مشهدي المسيح في جتسماني (معصرة الزيتون) **Gethsemane** وأوغـــسطين فـــي حديقته، لم يعد الشك متماثلاً قط. شهدت هذه الفترة أيضًا الامتزاج الأول لأربعـــة مأثورات من التشكيك البطولي. يرصد الفصل السادس شكًّا يعقد أنـــشوطةً حـــول البحر الأبيض المتوسط في أوج العصور الوسطى، وقد تأجّج من خـــلال إســـلام ويهودية ومسيحية القرون الوسطى، تمامًا في فترةٍ يُنظر إليهـــا عمومًـــا بوصـــفها عصر الإيمان. يغطّي الفصل السابع الفترة التـــي اســـتغرقتها عـــصور النهـــضة الأوروبية والإصلاح ومحاكم التفتيش، وسوف نتابع درب محاكمات الشُكّاك التـــي انتهى كثيرٌ منها على أعواد المحارق. كما أنّ هذا الفصل يتضمّن صـــعود الـــزن **Zen** في اليابان، وفي الصين، التقاء أعظم قوّتين للشك: العلم الأوروبـــي والديانـــة الآسيوية غير التأليهية. أضحى الشك مأثورًا دوليًا يعي تنوّعه العـــالمي وتاريخـــه وأبطالـــه.

أمّا الفصل الثامن، الذي يغطّي الفترة الممتدّة بين العـــامين ١٦٠٠ و١٨٠٠، فيتضمّن الثورة العلمية بما أحدثته من تغييـــرٍ هائـــلٍ فـــي الكونيـــات، وماجنيهـــا المتبحّرين في المعرفة، وربوبييها من عصر التنوير، وماديّيهـــا، وبعـــض شُـــكّاك الثورات الديمقراطية المندفعين. من إسحق نيوتن **Isaac Newton** وغاليليو غاليليـــه **Galileo Galilee** وباروخ سبينوزا **Baruch Spinoza** إلى روبسبيير **Robespierre** وتوماس بين **Thomas Paine** وتوماس جيفرســـون **Thomas Jefferson**، هنالـــك بخاصةٍ رحلةٌ شائقةٌ في تاريخ الشك – وذلك ما كان يحدث فـــي مقدمـــة المـــشهد فحسب. لأن عددًا لا يحصى من الرجال والنساء تركوا تشكيلةً من المدونات حول

شكوكهم في الدين والله والآخرة، تتسم بالجرأة أو العذاب أو الرضا أو الغـضب أو التأمل. ويغطي الفصل التاسع القرن التاسع عشر، وهو عصرٌ ضاجٌّ بشكوكه؛ راح الناس فيه يعتقدون حقًا أنّ الإلحاد في ذاته أفضل من الإيمان وأنّ حركة الإنـسانية ينبغي أن تنحو هذا المنحى. كان وجدانًا جديدًا ولاقى ترحيبًا واسعًا: كـان كـارل ماركس **Karl Marx** وسـيغموند فرويـد **Sigmund Freud** وفريـدريك نيتـشه **Friedrich Nietzche** الأكثر شهرةً فحسب من أصحاب هذا الرأي. مـن الجـدير بالملاحظة بدايةً أنّ ادعاء وجوب سيطرة الإلحاد يومًا ما على العالم قد ولـد فـي القرن التاسع عشر بسبب مجموعةٍ خاصةٍ من الشروط التاريخية. أمّا في المراحـل الأخرى كافةً، فقد مال الشُكّاك إلى معاملة جمهور الشك معاملة سـاكني المدينـة لمدينتهم: هم يعيشون هناك، في السراء والضراء، ويعلمون أنّ سكان البلد يكرهون ذلك، لكن بالنسبة إليهم، عليهم إما الالتصاق هناك أو محبة ذلك، لكنهم لا يتوقعون في حالٍ من الأحوال انتقال الجميع – على الرغم من أنّ الجميع يرغبون بذلك على ما يبدو. سوف أشرح من أين أتت فكرة الإلحاد التبشيري، ولماذا كانت معقولةً في ذلك الوقت، وكم حجبت من تاريخ الشك. أخيرًا، سيعنى الفصل العاشر بتقييم القرن العشرين وأيامنا هذه، وبوضع صورةٍ لأبطال الشك الحـديثين – شـاعرة الـشك جورجيا دوغلاس جونسون **Georgia Douglas Johnson** في عصر نهضة هارلم على سبيل المثال، ومجاهرة توماس أديسون **Thomas Edison** المناهضة للآخـرة في صحيفة نيويورك تايمز – ومتابعة جماهيره الصامتة. ينعطف الشك نحو أشكالٍ جديدةٍ في خضم رعب المحرقة أيضًا، وكذلك ينتشر الإلحاد الشرقي فـي الغـرب على نحوٍ لافتٍ في القرن العشرين، وفي الوقت نفسه ينتشر الإلحاد الغربـي فـي موجةٍ حمراء غامرةٍ فوق مناطق من الشرق.

يمكن تصنيف الشك، منذ بداياته وإلى اليوم، في سبع فئات. يندرج اثنان من أقدم أشكاله في إطار العلم (المادية والعقلانية) وفي إطار مناهج لا تأليهيةٍ متسامية (غالبًا أديانٌ من دون آلهة). ظهرت الأصناف الثلاثة التالية منذ القدم أيضًا. إذ حالما اختلط الناس، ظهرت نسبويةٌ كوزموبوليتانيةٌ كانت ثمرتها أنّهم راحوا يشكّكون في تقاليدهم الخاصة بالإيمان، كما برزت حاجةٌ سياسيةٌ للتسامح ولعلمانيةٍ عامّةٍ. وفي الوقت عينه، ظهر الرفض الأخلاقي للجور كما هو حال شكّ أيوب والناجين الآخرين، وكذلك ظهرت فلسفات الحياة الهانئة التي طرحت نفسها بوصفها مرشدًا لحياةٍ من دون إيمان. أمّا الشكوكية الفلسفية، التي تستجوب قدرتنا على معرفة العالم كليًا ومن ضمن ذلك قدرتنا على الادعاء بوجود الله، فقد بدأت مع التشكيك السقراطي. بيد أنّها تواصلت فعليًا بعد أن حقّق قدامى اليونانيين حشدًا من الفلسفات التي دفع تنوّعها الشديد بعض الناس لرفضها جميعًا. وأخيرًا، هنالك شك المؤمن الغيور. تتشابك كلّ هذه التواريخ على نحوٍ مدهش.

ألّفت هذا الكتاب لأنني لاحظت الشك دائمًا في أثناء دراستي للتاريخ. توصّلت إلى اعتقاد أنّني أعرف حكايةً لا تعرفها غالبية الناس. معظم الباحثين، حسبما كنت أظن، قد عرفوا جميع مكوّنات الحكاية لكنّهم لم ينظروا إليها بوصفها تاريخًا متمايزًا. مع ذلك، وخلال البحث وتأليف الكتاب، فاجأني اكتشاف أنّ باحثي كلّ مرحلةٍ وجدوا شُكّاكًا، وأنّه حين يُنظر إليهم مباشرةً، يتبدّى تاريخٌ متينٌ ومتماسك. فالأسماء والاتجاهات التي تظهر في الفصول الأولى من هذا الكتاب – سقراط وأبيقور **Epicurus**، الشكوكية والرواقية وديوجينس الكلبي **Diogenes the Cynic**، أيوب والجامعة، اليهود الذين حاربوا المكابيين، بوذا والكارفاكا **Carvaka** والزن، شيشرون **Cicero** ولوكريشيوس **Lucretius** وسكستوس أمبيريكوس **Sextus Empiricus** – ستكون مدار حديث الشُكّاك على مر العصور. فيما بعد، ستضاف إلى هذه

الأسماء، في شتّى المؤلفات حول شُكّاك العالم، أسماء شُكّاك العصور الوسطى في المأثورات الإسلامية واليهودية والمسيحية. في الحقيقة، كتب كثيرون تاريخ الشك طوال قرونٍ. وعلى مرّ القرون، ستحتفظ الذاكرة بأسماء مدارس الشك الفكرية وأبطالٍ منافحين عنه وطرائف حوله، ثمّ سيطويها النسيان وتستعيدها الذاكرة مجدّدًا. استشهدت المأثورات العظيمة للشكّ ببعضها بعضًا طويلاً قبل أن تعرف مزيدًا من التفاصيل: في محاجّة المسيحيين المتشككين لنفي إيمانٍ كونيٍّ بالله، بثّوا إشاعاتٍ مفادها أنّ الكونفوشيوسية كانت ديانةً تنكر وجود الله؛ أمّا اليهود المتشكّكون، فقد نقلوا فكرة أرسطو **Aristotle** حول قِدَم العالم وبالتالي عدم خلقه، كما اعتنق شُكّاك الصين عقلانية الغرب العلمية حالما عرفوها من اليسوعيين. كذلك، ازدهرت داخل المعارف الشائعة وخارجها فكرةٌ صريحةٌ مفادها "وجود تاريخٍ للشك، موغلٍ في القدم ويعمّ أصقاع الأرض.

تصبح بضع مسائل حول الدين مرئيةً من تاريخ الشك. إحداها أسبقية الإيمان على الشك، لكنّ وجود شكلٍ من أشكال الاعتقاد، وهو في صلب ضروب الإيمان الحديث، رهنٌ بوجود ثقافة شك. وقبل أن يملأ اليونانيون رفوف المكتبات بمجلدات الشكوكية والعلمانية، لم يفكر أحدٌ قطّ باعتناق دينٍ يكون فيه الإيمان هو الملمح المركزي الفعّال. الأصل أنّ الشك نفخ الروح في الدين في كل العصور: من أفلاطون **Plato** إلى أوغسطين إلى رينيه ديكارت **René Descartes** إلى بليز باسكال **Blaise Pascal**، عرّف الدين نفسه من خلال أسئلة الشك. ولا يزال ذلك، بطبيعة الحال، متواصلاً إلى يومنا هذا.

كان الشُكّاك خلاّقين على نحوٍ لافتٍ لسببٍ جليٍّ هو نزوعهم للاستقصاء، ولأنّ ما يجتذبهم أيضًا إضفاء معنىً على حيواتهم. كان عديدٌ من العلماء والأطباء مشكّكين بالعقيدة الدينية، ومن ضمنهم عالم الفيزياء غاليليو غاليليه، والطبيب

والمفكّر اليهودي ابن ميمون، والطبيب والمفكر المسلم أبو بكر الــرازي، وعالمــة الفيزياء ماري كوري **Marie Curie**. تؤدّي الطرائق العلمية أحيانًا إلى الشك مــن خلال نموذجها في طرح القضايا والبرهان عليها، وفي أحيانٍ أخرى تجتذب العلوم الشُكّاك، ويحدث الأمران في حالاتٍ أخرى. كما أنّ عديدًا مــن علمــاء الأخــلاق وأصحاب نظرية الديمقراطية وحرية التعبير والمــساواة كـــانوا شُــكّاكًا أيــضًا؛ ومن ضمنهم في العصر الحديث وحده توماس جيفرسون وجون ســتيوارت ميــل **John Stuart Mill** وهارييــت تــايلر **Harriet Taylor** وفريــدريك دوغـــلاس **Frederick Douglass** وسوزان أنتوني **Susan B. Anthony**. كمــا أنّ عظمــاء الشعراء، مــن لوكريــشيوس وأوفيــد **Ovid** إلـــى جـــون كيــتس **John Keats** وإميلي ديكنسون **Emily Dickinson**، غالبًا ما كانوا ينظمون بسبب شــكّهم بـــالله والآخرة وكان عليهم أن يواجهوا المسألة باحتراسٍ بالغ.

دخل أوّل شكٍ إلى سجلّ التاريخ منذ ألفين وستمائة عام، ما يجعل الشكّ أقدم من معظم ضروب الإيمان. قد يكون الإيمان أمرًا مدهشًا، لكنه ليس وحده المدهش. كان الشك مدويًا تمامًا في وضعه لقواعد للحياة الهانئة وتوّاقًا للحقيقة بالمقدار عينه. لقد أحرز نجاحًا هائلاً بالعديد من المقاييس. وإليكم حكايته.

الفصل الأول

ما الذي حدث لزيوس(*) وهيرا(**)؟

من العام ٦٠٠ قبل الميلاد إلى العام الأول للميلاد

(*) زيوس، كبير الآلهة في الأساطير اليونانية (المترجم).

(**) هيرا، ملكة السماء وإلهة النساء والزواج في الأساطير اليونانية (المترجم).

الشك اليوناني

حين نبحث عن الشك بين القدامى، سنجد أنّ الحالات الأشد حيوية تعود إلى العصر الهلّيني – وهو بضع مئاتٍ من الأعوام تقع بين هيمنتي اليونان وروما الكلاسيكيتين[1]. من غير المفاجئ إذًا أن يكون عصرٌ وسيطٌ محط اهتمامنا الأساسي: يحدّد البشر أيًّا من لحظات التاريخ تشكل ذروةً وأيها تتوسط ذروتين، ونحن نميل إلى اختيار لحظات اليقين بوصفها لحظات ذروة. كما أنّ يقين هذه اللحظات وتكريسها ومغزاها هو موضع ثناءٍ وحسدٍ بالنسبة إلينا، سواءٌ نظرنا إلى اليونان القديمة أم إلى بلدةٍ صغيرةٍ في بدايات أمريكا. وفي حياتنا الحديثة، يرعى كثيرٌ منا بنشاطٍ تمايزاته عن هذه الجماعات الموحدة، دفاعًا عن الخصوصية والاستقلال. مع ذلك، نميل إلى التسبيح بحمدها والحنين إليها، لأنّ الأعضاء المثاليين فيها قد أحسنوا إنشاء أنفسهم على ما يبدو، ولا يبدو أنهم محرومون فكريًا ووجدانيًا. ليس بوسعنا نحن المعاصرين أن نتماشى مع الإكراهات وعدم المساواة الفادح – عادةً ما تكون العضوية المثالية محصورةً، يحددها الجنس أو/و الوراثة أو/و الثروة – لكنّنا نقف مشدوهين أمام الأفكار العامة للمجموعة والانتماء الغني والجذل ونبالة الأعضاء المثاليين وانشغالهم المُرضي في الشؤون المدنية. لا يعدو اختزالنا الأسرع للماضي قائمةً من هذه اللحظات المبدئية السامية، وانحدارها

---

(١) هنالك تأريخان جيدان للشكّ القديم، وكلاهما أفاد في كتابة هذا الفصل، الأول هو:

James Thrower, The Alternative Tradition: Religion and the Rejection of Religion in the Ancient World (The Hague: Mouton, 1980).

الصفحة ١٩٧–٢٠٠؛ والثاني هو:

A. B. Drachmann, Atheism in Pagan Antiquity (London; Ares, 1922).

وولادة ما يليها. هكذا، يبدو تاريخ الشك مختلفًا عن التواريخ الأخرى لأنه يلقي الضوء على ما يحدث بين حقبتي يقين: فهو يشبه النظر إلى خارطةٍ مقلوبةٍ رأسًا على عقب – ويحتاج الأمر وقتًا لتتخذ التضاريس شكلها الجديد. إنّ تاريخ إدراك تناقضاتٍ بعينها في شرطنا هو الصورة السلبية لتاريخ اليقين.

لذلك، وفي حين تتريث التواريخ الاعتيادية بصدد العالم القديم عند اليونان الكلاسيكية ثم تندفع عبر تفككها على مدى القرون القليلة التالية، فإنني سأناقش بإيجازٍ التدين اليوناني ثم أتريث عند تبرعم الشك في نهاية العصر الكلاسيكي وتفتّحه في العصر الهلّيني اللاحق.

في أوج ازدهار المدينة اليونانية، أو المدينة ــ الدولة، أشرفت الآلهة على مجتمعٍ مندمجٍ بصورةٍ حسنةٍ للغاية. وعلى الرغم من أنّ كل مجتمعٍ يمتلك إحساسًا ما بالقدم، بوصفه شاهد كثيرًا من الأحداث، بيد أنّ ذلك المجتمع كان ذا علاقةٍ بدائيةٍ مع أفكاره الدينية، وكانت قوة كلٍّ من المدن ــ الدول العديدة وثيقة الصلة بهذا اليقين البدائي، بهذا الافتقار إلى الشك. نظريًا، تكرّس نفسك للمدينة ــ الدولة، تتعبد آلهتها الخاصة، تعرف وجوه سكانها، ويكون لك دورٌ في حكمها والدفاع عنها. كان ذلك هو الموضوع المركزي للهوية والسياسة والدين. كانت هويةً أكبر من الذات وأكبر بالتالي من الأسرة. ولم يكن مريحًا للناس في أغلب الأحيان إخضاع أنفسهم على ذلك النحو، لكنهم ترعرعوا على فعل ذلك بصورةٍ استثنائية.

هدّأت المدينة – الدولة الحيرة والشك لأنها كانت شيئًا ما يتوسط المسافة بين العالم الإنساني والكون عامةً، كما أنها منحت ملاذًا. إذا كان مصدر بلاء البشرية الوجودي هو حقيقة أننا نمتلك إنسانيةً – وعيًا وآمالاً وأحلامًا ووحشةً وحياءً ومخططاتٍ وذاكرةً ومحبةً وإحساسًا بالعدالة – لا يمتلكها الكون، وهذا يعني أننا

نحاول بثباتٍ انتزاع حاجاتنا من كونٍ لا يُعنى بمثل هذه التوجهات. لكنّ المدينة اتسعت للإنسانية فبدت أرحب وأبقى. الهدف من حياة كل إنسانٍ أن يؤدي دوره في المدينة، أن يخدمها وفق قدرته، أن يتعبد آلهتها، أن يقاتل، أن ينجب، أن يبقي الأمور مستمرة.

لم تكن الآلهة الأولمبية بعيدةً جدًا عن الطبيعة البشرية. فهي لم تخلق البشر. وكانت خالدةً لكنها لم تكن سرمديةً. غالبًا ما اتسمت بالبطولة، لكنّ تعاملها مع بعضها بعضًا أو مع البشر لم يكن مشرفًا على وجه الخصوص. كانت مسلطةً على حياة الإنسان وعلى البيئة: وهبت النائمين أحلامًا ذات معنى وانقضّت بالصواعق في لحظات الغضب. بل إنها عاشت على مقربةٍ، فوق جبل الأولمب. كما أنها قدمت سببًا خارجيًا لتناقض الإنسان ولا منطقيته، من قبيل لغز افتتان شخصين بعينهما وتحابهما – وكأن سهمًا أصابهما. إلى جانب الآلهة، هنالك جنّ أكثر قربًا، تستحضر على نحوٍ غامضٍ تجسدات قوةٍ خفية. تنفذ تارةً أمر إله، وتُصوّر طورًا كقوةٍ فعلٍ لحظية، تحرك شخصًا ما للقيام بالاستبسال أو العجلة أو ارتكاب غلطةٍ مأساوية.

في أوج عبادة آلهة اليونانيين الأولمبية، كانت تلك الآلهة تعد واقعيةً إلى أبعد الحدود – لا تماثل إطلاقًا الأمثولة الأخلاقية أو حكايات الجان التي يصدقها البعض. من المؤكد أنّ الشمس تشرق كل يوم، وهي حقًا مصدر كل حياة، وهي مثابرةٌ على مسلكها، كما أنّ شروقها وغروبها تجلٍّ لجمالٍ مذهل. فلو أطلقنا على قوةٍ لا بشريةٍ هائلةٍ تسمية إلهٍ أو آلهة، سيكون محض تصويرِ القول إنّ الإله أبولو يقود مركبته عبر السماء كل يوم، وسيكون ملائمًا للغاية إبداء الدهشة أمام مشهدها. قد يكون أقل وضوحًا أن آيروس هو التشخيص الوصفي المحض للعشق الشهواني،

لأننا لا نعتقد أنّ هذا العشق يوجد خارج نطاق البشر. ومع ذلك، يمكن أن يصيبنا الهوى من الخارج، على هذا النحو نظر اليونانيون إلى الأمر.

كان هوميروس **Homerus** وهزيود **Hesiod** مرجعي الثقافة العظيمين، وهما شاعران أبدعا قصائد مديحٍ رائعةً تصور بإسهابٍ المغامرات التاريخية للآلهة. في هذه القصص، سيقَ الناس إلى حروبٍ وصداقاتٍ ومغامراتٍ وحُملوا على التخلي عنها بسبب نزوات الآلهة ورغباتها المتقدة. اطّلع الجميع على هذه القصص، ولقرونٍ متوالية جرى تفسير حيوات اليونانيين العاديين ضمن هذا السياق المشوق والمُرضي ولو أنه مربكٌ أيضًا. وبوصفها كذلك، أنتجت الحيوات العادية شاهدًا إضافيًا لصالح هذه الآلهة. جرى تنظيم الحياة حول شعائر الآلهة، وحين يشارك المرء في شعيرةٍ مفترضة فإنه يختبر الإله. إذ غالبًا ما كان تحقق تنبؤاتٍ انبثقت من الأحلام والتكهنات ونبوءة الوحي كافيًا لاستشعاره دليلاً. وبصورةٍ أعم، قد تفسر خدعةٌ ضوئيةٌ بأنها رؤيةٌ عابرةٌ، ويمكن أن تزداد صلابةً فيما بعد، تمامًا مثلما يمكن أن يرى العقلانيون في صورةٍ تشبه الرؤية خدعةً بصريةً ويسمحون لها بالتنامي في الذاكرة على نحوٍ أقل غرابة. لوقتٍ طويلٍ وبالنسبة إلى غالبية الناس، كان التشكيك بوجود الآلهة أمرًا منافيًا للعقل. لقد كانوا جزءًا واضحًا من العالم؛ غير مرئيين، لكنّ قوة إقناع الشعراء وظواهر العالم الطبيعي والسماوات، والخبرة المتأتية عن عبادتهم، والرؤى والأحلام العرضية أظهرتهم للعيان.

من منظور الفلسفة، تآكلت هذه المرتبة من الإيمان على نحوٍ مفاجئٍ نوعًا ما عبر ثلاثة خطوطٍ كبرى: شرع البعض في مناقشة الكيفية التي يعمل الكون وفقها فعليًا، وشرع غيرهم بمساءلة معقولية سيَر حياة الآلهة، ووضع آخرون عالمًا متكاملاً آخر من المغزى لا يعتمد على الآلهة بأيِ طريقةٍ ذات شأن.

أولية الكون

في النصف الثاني من القرن السادس قبل الميلاد، تجادل أوائل فلاسفة الغرب في إيونيا **Ionia**. إنهم "ما قبل السقراطيين" – الفلاسفة الذين جاءوا قبل سقراط وأفلاطون وأرسطو – وما يميز هذا النمط الجديد من التفكير أنه محاولةٌ لتفسير الكون بواسطة إمعان النظر فيه بدل الاعتماد على المأثور المنقول. هكذا، كان مولد الفلسفة بحد ذاته أحد منابت الشك – حين يصبح التفكير العقلاني والتجريبي هدفًا لذاته، فهذا يعني أنّ البشر قد طوروا نظامًا للتحقق فيما إذا كان للفكرة أساسٌ خارج الإيمان البسيط. يواصل هذا الضرب من ضروب التحقق تقييم الأفكار التي لها أساسٌ قابلٌ للإثبات ويطيح بما عداها. كما أنّ السلوك نفسه يقود المرء إلى عادة بخس قيمة معتقدات ليس لها أساسٌ عقلانيٌّ قابل للتوصيف.

كان طاليس **Thales** أول فيلسوفٍ في الغرب. وقد تنبّأ بكسوف الشمس في العام ٥٨٥ قبل الميلاد، ما وضع لنا تاريخًا وأشار إلى براعته كفلكي. مفاد فكرته أنّ الكون مصنوعٌ من مادّةٍ واحدة، واعتقد أنّ الماء هو المرشّح المرجّح. أما أرسطو، فهو أفضل مصادرِ معلوماتنا حول بدايات الفلسفة (لم يترك طاليس آثارًا مكتوبة)، وقد أعلمنا أنّ طاليس تمسّك أيضًا بفكرة أنّ "الأشياء جميعها مليئةٌ بالآلهة." كذلك، شرح لنا أرسطو اعتقاد طاليس بوجود روحٍ للمغنطيس ما دام أنه يجتذب الحديد، وقد افترض أنّ ذلك ما عناه طاليس حين قال إنّ "روحًا تنتشر في الكون برمته،" قاصدًا بذلك أنّ القوى التي تمثلها الآلهة تشبه إلى أبعد الحدود قوة المغنطيس[٢]. وعلى أثر أرسطو، تمسّك بعض الباحثين المحدثين بأنّ استخدام طاليس للفظة "روح" كان فيزيائيًا محضًا[٣].

(٢) انظر: John Burnet, Early Greek Philosophy (London: Black, 1930)، الصفحة ١٤.

(٣) انظر: Burnet، الصفحة ٤٩–٥٠.

كان أنكسيمندريس **Anaximandros**، تلميذ طاليس، أول فيلسوفٍ نعرف بعض التفاصيل عنه، وقد فسّر العالم من غير إشارةٍ إلى الآلهة. يحتلّ البشر، في تصوره، مركز كونٍ مترابطٍ بشدةٍ ويواصل دوراته من دون تدخّل أي إله. إنها وثبةٌ هائلةٌ نحو العقلانية. لكنّ حركةَ الكون نفسها ودقّة دوراته جعلته يفترض أنّ العالم موجّهٌ بطريقةٍ ما. أدرك أنكسيمندريس أنّ الحياة على الأرض تتعرّض لتغيّرٍ ثابتٍ على ما يبدو – من ليلٍ إلى نهار، من حياةٍ إلى ممات، من صيفٍ إلى شتاء – لكنه رأى انتظامًا خلف كل هذا الجريان، وأطلق عليه تسمية إلهي. هكذا أطاحت الفلسفة بالآلهة دفعةً واحدة. وتحدثت أيضًا عن ربٍّ واحدٍ دفعةً واحدة، لكنّ هذا الرب الفلسفي كان ذا صبغةٍ مفهوميةٍ إلى أبعد الحدود، يتعلّق بالطبيعة بقدر ما يتعلّق بما وراء الطبيعة.

كان هرقليطس **Heraclitus**، وهو أحد عظماء فلاسفة ما قبل السقراطية (عاش تقريبًا ما بين العامين ٥٣٥ و٤٧٥ قبل الميلاد)، يفكّر وفق توجّهاتٍ مماثلةٍ حين قال إنّه لا يمكن اجتياز النهر نفسه مرتين. بدا وكأنّ الكون وما فيه من كائناتٍ جزءٌ من نظام عالمٍ واحدٍ هو ألوهيةٌ موحدةٌ، لكنها متبدلةٌ بانتظام. الله قوةٌ وهذه القوّة هي النار. "نظام العالم هذا، وهو واحدٌ للجميع، لم يخلقه أحدٌ من الآلهة أو البشر، بل كان أبدًا وهو كائنٌ وسيكون: نارًا حيةً دومًا، تضطرم بمقدارٍ وتخبو بمقدار". المادة والحياة برمّتها قوةٌ واحدةٌ تتجلّى بطرائق متعددة – وهذا ما يكونه الله، ذلك وصفه الكلي. "الله نهارٌ وليل، صيفٌ وشتاء، حربٌ وسلم، شبعٌ وجوع، يتّخذ صورًا مختلفةً تمامًا كما تفعل النار". أكانت هذه القوة إلهًا كما كان زيوس إلهًا؟ أيمكن أن تكون زيوس؟ أجاب هرقليطس بأنّها "تريد ولا تريد أن يطلق عليها اسم زيوس". هنالك أسبابٌ، ليس أقلها الاجتماعيّة والوجدانية، للإبقاء على استمرارية الماضي، لكنّ هرقليطس لم يقدم أي مسوّغٍ منطقيٍّ لذلك. وقد استخفّ

بالشعائر التي تجعل الناس "يطهّرون أنفسهم عبر تلويثها بدمٍ آخر" – كما لو أنك تستخدم طينًا لإزالة الطين[٤]. سخر أيضًا من فكرة أنّ البشر يحتاجون مساعدةً أو يتلقونها من الجن، سواء في إدارة شؤون حياتهم أو الحصول على ما يرغبون به، قائلاً إنّ "طبع المرء هو شيطانه"[٥]. وبروحٍ مشابهةٍ من الاستخفاف الطروب، كان الشاعر كينسياس **Kinesias** وصحبه يجتمعون في نادٍ تشيع فيه المعاصي لإقامة الولائم في أيام النحس[٦].

من بدايات الفلسفة إذًا، وُضِع مجمع الآلهة اليوناني الأصلي موضع شكٍ عميق، لصالح عالمٍ تجريبيٍّ أساسًا. جزئيًا، جرى فهم هذا العالم الذي أعيد تفسيره بوصفه ترجمة الآلهة القديمة إلى عباراتٍ أكثر قابليةً للتصديق. ومثلما أذهلت اليونانيين مآثر الآلهة ذات يوم، أذهلهم في ذلك الوقت كونٌ بديع التنظيم. هكذا، أمكن أن يتواصل الورع على نحوٍ مشابهٍ للأيام الخوالي. لكن ما عاد هنالك من داعٍ للتفكير بإله ذي شخصيةٍ مستقلةٍ، خالقٍ انفعاليٍّ يولينا اهتمامه بصورةٍ ما. لقد نجى الدين من الفلاسفة، لكن ليس من غير ضرر. وكما كتب والتر بوركرت **Walter Burkert**، المؤرخ العظيم لديانة اليونان:

> **"أثبت مذهب التشبيه وحده أنه غلٌّ لا بدّ وأن يطرح جانبًا... فبدلاً من مشاهدة مهرجانات الآلهة، هنالك مشاهدة أكوانٍ تتشكّل من أشياء نظرية، أكوانٍ بديعة التنظيم، لا تزال**

---

(٤) انظر: Heraclitus B 5، مثلما ورد في:
Walter Burkert, Greek Religion (Cambridge: Harvard Univ. Pres, 1985)
الصفحة ٣٠٩.

(٥) مثلما ورد في الصفحة ١٨١ من كتاب Burkert.

(٦) انظر: Burkert، الصفحة ٣١٥.

> **تعبر عنها اللفظة نفسها، "ثيوريا theoria"(*)... مع أنّ تبادلية الكاريس charis (النعمة) كانت مفقودةً. من بوسعه مواصلة القول إنّ الإلهي يبالي بالإنسان، بالإنسان الفرد؟ هنا انفغر جرحٌ في الدين العملي لن يلتئم مجددًا على الإطلاق(٧).**

بوسع الفلاسفة التماس براهين على وجود الله، لكنّ الأمر هو الله معاذٌ تعريفه بالعقلانية، من دون شخصية، من دون اهتمامٍ بالبشرية، وكما قال بوركرت: من دون نعمة.

حيث رأى هرقليطس تغيرًا في كل مكان، شرارةً متصلةً وتأججًا في نار العالم، دافع بارمنيدس الإيلي **Parmenides of Elea** عن النقيض، أي عن أنّ التغير مجرّد مسألة إدراك – الثبات هو القاعدة. غير أنّ بارمنيدس، القادم من ذلك الاتجاه الآخر، اكتشف الشكّ والازدواجية. وضع كتابه(**) على هيئة قصيدةٍ طويلة، وقدّم في قسمه الأول وصفًا للكون باعتباره واحدًا كاملاً ثابتًا. لم يتضمن ذكرًا لله. لكنّه في القسم الثاني من القصيدة عرض الكون وفقًا لـ "آراء الفانين." هنا توجد آلهة: إلهةٌ خالقةٌ مركزيةٌ يحيط بها آلهةٌ آخرون لهم وظائف أكثر تخصّصًا. إذًا، بالنسبة إلى بارمنيدس، الحقيقة النهائية للكون هي مجرّد حقيقة الوجود الراسخة – وهذا لا يتطلّب وجود الله أو الآلهة. لكنّ البشرية تحتاج، مع ذلك، ضربًا من ضروب دينٍ تأليهيٌّ لتفسير الكون في سياق التجربة الإنسانية.

(*) أي التأمل (المترجم).

(٧) انظر: Burkert، الصفحة ٣١١.

(**) "في الطبيعة"، وهو قسمان: الأول في الحقيقة أي الفلسفة، والثاني في الظنّ أي العلم الطبيعي (المترجم).

كل ما بقي من كتاب بروتاغوراس Prothagoras "حول الآلهة" هو الجملة الأولى، وإن كانت زاخرة. "لا أستطيع القول إن كان الآلهة موجودين أم غير موجودين، ولا إن كانت لهم هيئةٌ ما، فإنّ أمورًا كثيرةً تحول بيني وبين هذه المعرفة، أخصها غموض المسألة وقصر الحياة." ويبدو أنّه اتُّهم بالتجديف بسبب ذلك الكتاب، ففرّ هاربًا قبل محاكمته ومات غرقًا أثناء محاولته عبور البحر نحو صقليا. ليتنا نعرف المزيد، لكنّ ما نعرفه على نحوٍ مؤكدٍ أنّ محاولة الرجل عرض دليلٍ على نظرياته حول الكون ألقته في مواجهة العوائق الرئيسة للإيمان العقلي بالله أو الآلهة. لا نعرف من أو ما الذي نبحث عنه ولا نملك ما يكفي من الوقت لمراقبة الكون قبل أن نلاقي حتفنا. يفترض ادّعاء بروتاغوراس أنّه ما من شيءٍ في متناول البشرية يمكن أن يفيد كإثباتٍ كافٍ وجديرٍ بالثقة على وجود آلهة؛ لا المأثور ولا التجربة ولا التأمّل.

يبدو ذلك غير مرجح

لأديان مجمع الآلهة سماتٌ جذابةٌ جدًّا، لكنّ الحقيقة البسيطة بوجود آلهةٍ متعدّدةٍ تؤدّي إلى أنّ شخصياتٍ متمايزةً تعيّن وجودهم بطريقةٍ ما، وغالبًا ما يعني ذلك وجود مآخذ ونقائص وعاداتٍ سيئةٍ ممتزجةٍ بالطيبة. اتّسم آلهة اليونان في ذلك الوقت بالفسق والغيرة والمكر والقسوة. عانى زيوس **Zeus** من اضطراباتٍ جنسية، وسيطر على هيرا **Hera** إحساسٌ بغيضٌ بالانتقام، وتردّدت حفنةٌ من الآلهة في إيذاء البشر. في القرن السادس قبل الميلاد، وفي وقتٍ معاصرٍ لأوائل ما قبل السقراطيين، شرع أكسانوفان من قولوفون **Xenophanes of Colophon** (٥٧٠– ٤٧٥ قبل الميلاد) بانتقاد أعمال آلهة الأولمب - ليس بغرض التعريض بها،

بل لاعتقاده أنّ هذه الآلهة لا يمكن أن توجد حقًا. استاء أكسانوفان من أنّ "هوميروس وهيزيود ينسبان إلى الآلهة كلّ ما هو موضوع تحقيرٍ وملامةٍ عند الناس، السرقة والزنا وخداع بعضهم بعضًا."[٨] الإخلاص للتفكير العقلاني جزءٌ من ظاهرةٍ فحواها: "يبدو ذلك غير مرجح"، لكن بقدر ما يكون الأمر مسألة تاريخ العقلانية أو اللسانيات، يكون غالبًا مسألة علمٍ طبيعي.

في ضوء معارف ثقافاتٍ أخرى، راح أكسانوفان يشعر بأنّ فكرة هذه الآلهة كانت وليدة الحماقة، ليس لأنها تتصرّف كالأطفال فحسب، بل كذلك لأنها يونانيةً إلى أبعد الحدود، أبدعتها بالكامل مخيلة المجتمع اليوناني. بهذا النقد، استهل أكسانوفان التقليد العظيم لمحاولة تخيّل منشأ فكرة الآلهة، زاعمًا بجدارةٍ أنّه لو استطاعت الخيول والثيران أن ترسم، لصوّرت الآلهة على هيئتها[٩]. كما لاحظ أنّ الأحباش يصوّرون الآلهة سودًا فطس الأنوف، بينما يصوّرهم أهل تراقية زرق العيون حمر الشعور[١٠]. على امتداد تاريخ الشكّ، سوف تمجّد هذه الاستعارة العالمية: الآلهة الثيران وآلهة أهل تراقية حمر الشعور. افترض أكسانوفان عدم وجود الآلهة الأولمبية، لكنّه استبدلها بما تراءى له أنّه مفهومٌ توحيديٌّ أكثر إقناعًا: الله الواحد. كان هذا الإله الواحد أشبه بإلهٍ تخيّله أنكسيمندريس، لكنّ أكسانوفان أضاف فكرة أنّ الله يؤدّي مهامه من خلال عقل (نوس[*] **Nous**)؛ أنّ العقل يوجّه

---

(٨) انظر: "Xenophanes, "Fragment 11، في:
G. S. Kirk, J. E. Raven and M. Schofield, The Presocratic Philosophers, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1957)،
الصفحة ١٦٨.

(٩) انظر: "Xenophanes, "Fragment 15، في: Kirk, Raven and Schofield، الصفحة ١٦٨–١٦٩.

(١٠) انظر: "Xenophanes, "Fragment 16، في: Kirk, Raven and Schofield، الصفحة ١٦٨–١٦٩.

(*) معنى النوس في اليونانية الذهن أو العقل، وهو مفهومٌ في الفلسفة القديمة يشير إلى تركّز جميع الأفعال القائمة للوعي والتفكير (المترجم).

الكون. هذا الله لا يظهر على هيئة الإنسان، وليست لديه شذراتٌ من القدرات والميزات، لكنه بالأحرى "كله بصرٌ وكله فكرٌ وكله سمع،" ومن دون حركةٍ يتحرك حيث يشاء. وصف أكسانوفان هذا الله بأنه أرفع الموجودات وبأنه ثابتٌ في المكان، ما دام "أنه لا يليق" بالله أن يعدو من مكانٍ إلى مكان. وهذا الله لا ينتمي إلى جنسٍ ولا يخضع للرغبات والحاجات. ولأنّ أكسانوفان كان أقرب للشاعر وملقي الشعر منه إلى الفيلسوف، فقد كان جمهوره أكبر من جمهور أنكسيمندريس. ومع أنّ الدين يتشبث بأشكاله التقليدية، لكنّ أفكار أكسانوفان لاقت رواجًا شعبيًا واسعًا.

كان مثار جدلٍ أنّ أكسانوفان بهذه الأفكار وضع أوّل علمٍ إلهيٍّ - تفكيرًا عقلانيًا حول ما ينبغي أن يكون عليه الله. كذلك، فإنّ صعود هذا الأسلوب من النقد غالبًا ما روي كحكايةٍ عن الارتقاء من مجمع الآلهة التي تتّصف بصفات البشر إلى التنزيه المتسامي. لكنّها أيضًا قصة كيفية تعريض الآلهة للشك. يؤدّي التشكيك بمجمع الآلهة إلى التنزيه في بعض الحالات، لكنّه يؤدي في حالاتٍ أخرى إلى علمانيةٍ عقلانية.

كذلك، ومن خلال عمله في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد، وهي فترةٌ أقرب إلى سقراط، حاول بروديكوس من سيوس **Prodicus of Ceos** اكتشاف كيفية "تعلّم" البشر أسماء الآلهة. كان بروديكوس فيلسوفًا سوفسطائيًا، وكانت طريقته في المجادلة تعتمد أساسًا على التحقيقات اللسانية للتاريخ الدنيوي. وقد لاحظ أنّ هوميروس يستبدل أحيانًا الاسم هيفايستوس(*) **Hephaestus** بكلمة نار. كما لاحظ أنّ الأجرام السماوية كانت تسمّى بأسماء الآلهة، لكنّها أيضًا لم تكن نفس أسماء الآلهة التي تتّصف بصفاتٍ بشريةٍ لدى الشعراء. فتوصّل إلى استنتاجٍ مفاده أنّ

(*) إله النار والحدادة وابن زيوس وهيرا في الأساطير اليونانية (المترجم).

أوائل البشر عبدوا تلك الأشياء التي تبقيهم أحياء، تلك التي تمنحهم النور والطعام والماء والدفء. كانت تلك هي أولى الآلهة، وفق ظنه، وقد سميت بحسب وظائفها. أما بقية الآلهة، فكانت بشرًا أفرادًا وهبوا معارف الزراعة أو الصناعة. وقد بجّلهم الناس كأربابٍ ورباتٍ ارتبطوا بما اكتشفوه أو جعلوه في متناول الأيدي. زوّد ديونيسوس **Dionysus** الناس بالخمر على سبيل المثال، كما جلبت ديميترا **Demeter** قرن الوفرة. وحقيقة أنّ بروديكوس شكّك بمنشأ الآلهة لا تعني أنه شكّك بوجودها. لطالما جرى فهم أنّ آلهة الإغريق أتت إلى الوجود في وقتٍ ما، لذا فمن الممكن أنه كان يحاول التوصّل إلى حل لغز حقيقتها من دون التشكيك بها فعليًا بوصفها حقيقةً مطلقةً. مع ذلك، فقد بدا نقده كافيًا لمعاصريه: سلّمت رواياتهم القديمة عن بروديكوس بإنكاره وجود الآلهة، ثمّ صنّفوه لاحقًا ضمن ملحديهم المشهورين.

وضع ديموقريطس من أبديرا **Democritus of Abdera** فرضياتٍ مشابهة. لا بدّ أنّ الناس اخترعوا الآلهة لأنّ ما يجري في السماء يثيرهم ويرعبهم – شهبٌ وكسوفٌ وخسوفٌ ورعدٌ وبرق. ثمّ يتابع، وفي الوقت نفسه لفت نظرهم الانتظام الدقيق لحركات السماوات، وقد منحهم ذلك أيضًا سببًا لإكبار من يتحكّم بتلك الحركات، أيًا كان. بدا معقولاً لديموقريطس أنّ هذا الخوف وذاك الإعجاب أدّيا إلى عبادةٍ تجسيمية: "بعض من يمتلكون القدرة على قول شيءٍ ما بسطوا أيديهم إلى حيث نتحدث نحن اليونانيين الآن عن 'الهواء' وبالتالي أطلقوا على الكل تسمية 'زيوس' قائلين: يعلم كل شيء، يمنح ويأخذ، إنه ملك كل شيء."(١١) إنّ تلك الملاحظة "نحن اليونانيين نتكلم الآن عن 'الهواء'" هي صميم أطروحته: الآن حين

---

(١١) انظر: Burkert، الصفحة ٣١٤.

اكتسبنا تفكيرًا نقديًا، صار بوسعنا رؤية ما هو جليّ. لم يبد أنّ الخلاصة قد باغتته أو أثارت في نفسه الانفعال أكثر ممّا ينبغي.

يعدّ ديموقريطس منشئ فكرة المذهب الذري التي افترضت أنّ كل ما في الكون مصنوعٌ من الذرات. أي إنّه اقترح وجود "أصغر شيءٍ" يتركّب كلّ ما عداه منه. قد تبدو النظرية أدنى مرتبةً من العقلانية ما دام لم يكن بوسع القدماء الحصول على دليلٍ فيزيائي على وجود الذرّات. يستند الأمر إلى التجربة، ولو أنّها ذات طابعٍ مفهوميٍّ أكثر مما هو تجريبي. يقوم منطق النظرية الذرية على أننا نستطيع قياسًا إلى الزمان والمكان البشريين رؤية أنّ الأشياء تنمو وتضمحل، وهي ظاهرةٌ تفترض وجود شيءٍ ما يزيد وينقص، تغير هيئة الأجسام الصلبة على سبيل المثال. تكون شجرة التفاح عاريةً في الشتاء، ولا تلبث أن تزهر وتثمر ثم تذوي الثمار، وتتحطّم الشجرة ثم تختفي في نهاية المطاف. تتخذ الثمرة هيئةً واقعيةً ولا تلبث أن تتخلّى عنها مجدّدًا، وحين تمعن النظر في الأمر تراه صحيحًا بالنسبة إلى كل ما في الكون من جمادٍ وحي. إذًا، لا بد لكلّ شيءٍ أن يكون مصنوعًا من شيءٍ بالغ الصغر يتلاقى مع أمثاله لتشكيل جسمٍ ثم آخر - مثلما يتشكّل الرمل على هيئة كثبانٍ وقلاع. يمكن التوصّل إلى النتيجة نفسها من خلال تقسيم أيّ جسم، سمكة رنكة مثلاً، إلى أجزاء أصغر فأصغر وصولاً إلى أصغر جزءٍ ممكنٍ ثم تسأل نفسك، ألا يزال هذا الجزء بعضًا من السمكة؟ إن لم يكن الأمر كذلك، تكون قد اخترعت نظريةً ذرية. وقد استطاع ديموقريطس بنفاذ بصيرةٍ مذهلٍ النفاذ إلى ما يمكن القول إنه كيفية عمل الكون، لأنّه كان منطقيًا.

تتماشى ذرات ديموقريطس مع نموذجٍ نظريٍّ منتظمٍ بمحض الصدفة، لكنّه يوضح أنّه حالما يتأسّس النموذج، فلن يكون المضي قدمًا اعتباطيًا بالكامل. يتيح لنا

النموذج المنتظم التنبؤ بالطريقة التي سوف تسلكها الأشياء وتتفاعل بهــا. إذًا، لــم يستطع ديموقريطس الادعاء فحسب أنّ السماء المرعبة لم تعد كذلك، وأنّها لم تعــد غامضةً إلى درجةٍ تستدعي شخصنتها، بل استطاع التأكيد أيضًا على أنّ الانتظــام البديع للكون لم يخلقه إرشاد عقل إلهٍ ولم يحافظ عليه. عالج ديمــوقريطس أيــضًا المظهر الشعوري – الاختباري للإيمان بالإلهي، والسؤال التالي يوجز ذلك علــى خير وجه: "حسنًا، إن لم تكن الآلهة موجودةً، فلماذا يمتلك كثيرٌ من الناس خبــراتٍ دينية؟" كان جوابه أنّ ظهور الآلهة أو إيحاءاتها في الأحلام والــرؤى تحــدث لأنّ الكون حينها يحتوي في الحقيقة على ضربٍ من الأشباح. وقد صوّر هذه الأشــباح بوصفها قد تكون أثرًا لسلوكٍ ذري، أي محض طبيعي. هنالك ما يشبه الآلهة، لكنه ليس آلهةً حقًا.

ربّما كان الشاعر دياغوراس من ميلوس **Diagoras of Melos** أحد أشــهر ملحدي القرن الخامس قبل الميلاد. ومع أنّه لم يكتب شــيئًا عــن الإلحــاد، فإنــه الحكايات حول كفره تفترض أنه لا يتجاوز اعتدادًا بالنفس وأقرب إلــى الإغاظــة وإسرافًا في العلانية. لقد كشف الشعائر الــسرّية لديانــة الأســرار الإليوســينية(*) الغامضة للناس جميعًا "ما جعلها عاديةً"، أي إنه نزع عمدًا الطابع الأسطوري عن شعيرةٍ سرّيةٍ عزيزة، ليحضّ معاصريه صراحةً على التفكير. في قــصةٍ شــهيرةٍ أخرى، أشار صديقٌ إلى عرضٍ مرتفع الكلفة لنذرٍ قربانيةٍ وقال، "أتظنّ أنّ الآلهــة لا تبالي بالإنسان؟ لماذا؟ تستطيع أن ترى من كلّ هذه الصور القربانيــة كيــف أنّ

(*) الطقس السري الإليوسيني: أهم عبادة سرية في العالم القديم، وهي ذات ارتباطٍ بحــرمٍ مقــدس اســمه "Demeter Eleusina" على هضبة خارج مدينة إليوسيس Eleusis التي تقع على بعــد ٤٠ مــيلاً إلــى الشمال الغربي من أثينا (نقلاً عن موسوعة الأديان بإشراف Mercia Eliade) (المترجم).

كثيرًا من الناس نجوا من غضب العواصف في البحر بالابتهال إلى الآلهة التي أعادتهم سالمين إلى الميناء". فأجابه دياغوراس، "بلى، حقًّا، ولكن أين هي صور جميع أولئك الذين عانوا من تحطّم سفنهم وهلكوا بين الأمواج؟" سؤالٌ مفيد. اتُّهم دياغوراس بتدنيس الأسرار، لكنّه استطاع الهرب. وقد جرى البحث عنه في أرجاء إمبراطورية أثينا، ما يشير إلى جدّية التّهم، لكن لم يعثر له على أثر.

كان خلوّ الموجودات من تفاصيل إضافيةٍ سببًا لاتّهامه بتدنيس الأسرار. يعدّ الفيلسوف أناكساغورس **Anaxagoras** أوّل شخصيةٍ تاريخيةٍ تتّهم بالإلحاد - في الحقيقة، يبدو أنّهم وضعوا القانون خصيصًا له. في العام٤٦٧ قبل الميلاد، سقط نيزكٌ فأقنع أناكساغورس أنّ الأجرام السماوية، ومن ضمنها هيليوس(*) **Helios**، الشمس، ليست سوى كتلٍ مسحوبةٍ من المعدن. لقد عرف آخرون هذه المعلومة - فالنيزك لم يسقط في فناء أناكساغورس - لكنّه كان فيلسوفًا وعقلانيًا فتوصّل إلى استنتاجاتٍ لم تعجب الناس جميعًا. كان ذلك أصل نزاعٍ بين الدين والعلم. هنا، ثمة معلوماتٌ جديدة، ومعطياتٌ تجريبيةٌ حديثةٌ تؤدّي إلى تحدٍّ مباشرٍ للطريقة التي يتمّ بها تصوّر الآلهة. شجّع هذا الشكّ الجديد ضربًا جديدًا من ضروب معاقبة الشك. فقد ألزم القانون المناهض لإلحاد أناكساغورس، الموضوع حوالي العام ٤٣٨ قبل الميلاد، المجتمعَ بـ "شجب أولئك الذين لا يؤمنون بالكائنات الإلهية أو الذين يدرّسون تعاليم تتّصل بما هو موجود في السماء".

وفي حين مضى أناكساغورس أبعد مما يجب، بالنسبة للبعض، في حديثه عن الشمس بوصفها صخرةً ملتهبة، لم تكن أفكاره الأخرى التي تشكّك بمجمع الآلهة صادمةً إلى هذا الحد لأنها كانت شائعةً جدًا. وفي الوقت نفسه تقريبًا، كتب

(*) إله الشمس في الأساطير اليونانية (المترجم).

ثوسيديدس **Thucydides** (٤٦٠/٥٥ – ٤٠٠ قبل الميلاد) تاريخه الدنيوي حول الحرب البيلوبونيزية حيث لم تتدخّل الآلهة الأولمبية في هذه الملحمة. بحلول ذلك الوقت، اعتبر المتعلمون عمومًا أنّ الإيمان التقليدي بآلهة الأولمب فقد مصداقيته تمامًا، وأنّ تصوّر الله الأكثر إقناعًا كان فكرة العقل الكونيّ لدى بعض الفلاسفة. كتب الشاعر أنبادوقليس **Empedocles** أنّه ينبغي عدم تصوّر الآلهة على هيئة البشر، بل بالأحرى على هيئة "تفكيرٍ ثريٍّ مقدّسٍ يعجز عنه الوصف،" و"أفكارٍ مباغتةٍ تتدفّق عبر الكون برمّته". ومع أنّ المؤمنين لم يجعلوا الله مساويًا لما يشبه شخصًا أو حتى معنىً روحيًا للإنسانية، فقد قام بعض تلاميذ أناكساغورس بمساواة العقل الكوني بالهواء وقام آخرون بمساواة الهواء بالله. لكنّ بعض تلاميذه واصلوا درب المعلم في التفكير، مشيرين إلى عقل الكون من دون تأويلٍ يتّصل بالآلهة على الإطلاق.

العالم الآخر

ارتاب سقراط بكلّ تصوّرٍ سابقٍ عن الحياة كما عرفها، بل إنه ارتاب بفكرة امتلاك تصوّرٍ عنها. كان الورع والماديّة وشهوة السلطة والمنافسة مستهدفةً بخاصةٍ لأنّها تذهل الناس عن الحقيقة. يجب على المرء تكريس نفسه لفهم كيف ينبغي عليه أن يحيا في سبيل الخير، وذلك لمصلحته الخاصة. كانت أخلاقيةً دنيويةً لم يعرف معاصروه أي تسميةٍ يطلقونها عليها – لأنّه شكّك في مجمل إيمانهم وفي كلّ طرائق عيشهم – فأطلقوا عليها اسم الإلحاد.

اتُّهم سقراط بالإلحاد، لكنّ منطوق الاتهام يفترض أنّ متّهميه أنفسهم لا يرونه ملحدًا على نحوٍ خاص، بل معرقلاً للتقاليد ومناهضًا لها. نعرف من

أفلاطون وآخرين أن سقراط كان يبجّل الشعائر التقليدية للتقـوى. ففـي محاكمتـه الشهيرة، أجاب سقراط عن أسئلة متّهميه بسؤالهم إن كانت الفكرة هي عدم إيمانـه بأي إلهٍ على الإطلاق. ثم مضى ليقول، إنّ وحيًا أمره بأن يصبح فيلسوفا، وإنّه لـم يكن ليخاطر بالعواقب الاجتماعية والاقتصادية المكدّرة لمثل هذه الحياة لو لم يكـن مؤمنًا بالمنشأ الإلهي لذلك الأمر. ما من سببٍ للتشكيك باستقامته: لم يكن سـقراط يحارب في سبيل حياته - لم يكن ليُعطى الشوكران لو أنّه وافـق فحسـب علـى التوقّف عن التعليم. مع ذلك، لا يزال هنالك سببٌ لاتّهامه بالإلحاد، يتعلّـق تمامًـا بمزعمه الأساسي: أنّه لم يكن يعرف شيئًا وكان على الرغم من ذلك أكثـر حكمـةً من غالبية البشر، ما دام أنّه عرف على الأقلّ أنّه لا يعرف شيئًا. يصنّف سـقراط بين تلك العقول العظيمة التي رعت الشك فعليًا باسم الحقيقة. فـالمنهج الـسقراطي قائمٌ على تشكّكٍ لا نهائي. وهذا لا يمتّ بصلةٍ لمذهب النسبية؛ هنالك حقيقةٌ ينبغـي العثور عليها، لكن يستطيع البشر مقاربتها من خلال الشك على نحوٍ أفـضل مـن مقاربتها من خلال الاعتقاد.

كان العام ٣٩٩ قبل الميلاد هو العام الذي دافع فيه سقراط عن نفسه دحضًا للتهمة الموجهة إليه، وكان تصوير أفلاطون، في محاورة "فيدون" **Phaedo**، ليـوم سقراط الأخير نموذجًا للموت الفلسفي الهادئ على مرّ العصور: واسى أصـدقاءه وأسرته، وأبعد كلّ من ينتحب وداعب البقية، ثم ذكّر صديقًا حزينًـا أنّهـم جميعًـا سيلاقون حتفهم، فما من داعٍ للانزعاج من أجله على وجه الخصوص.

في نهاية المطاف، تحدّث سقراط عن حياةٍ ما بعد الموت، حيث يعيش أولئك الذين "طهّروا أنفسهم بالفلسفة على نحوٍ كافٍ" في نعمةٍ أثيرية، لكنّه أضـاف، "مـا من عاقلٍ، بالطبع، ينبغي أن يصرّ على أنّ الحقائق تتطابق كليةً مع وصفي لهـا".

كانت حكايته، كما أوضح، "كفاحًا معقولاً، واعتقادًا يستحقّ المخاطرة" لأنّها تلهمنا الشجاعة. ثم استحمّ ليكفي النساء مؤونة غسل جثمانه، وتناول الشوكران[١٢].

في مسرحية "السحب" لأرسطوفان، المؤلّفة في أثناء حياة سقراط، هنالك فيلسوفٌ يُدعى سقراط يدير "مدرسةً" وينبذ الآلهة. يسأله جاره، وهو مزارعٌ عجوز، من يجعل السماء تمطر إن لم يكن زيوس موجودًا. فيجيب سقراط بأنّ السحب هي التي تجعلها تمطر. إذا كان زيوس، فبوسعه "أن يجعل سماءً خاليةً تمطر، حين تكون السحب في عطلة،" لكنّ ذلك لا يحدث أبدًا[١٣]. حين تكون السحب ممتلئةً بالماء، فإنها تدمدم مثل معدةٍ متخمة. يسأل المزارع إذا ما كان زيوس يحرّك الغيوم على الأقل، فيقول سقراط، "ليس زيوس أيها الأحمق، بل مبدأ الحمل الحراري!" ويجيبه المزارع، "الحمل الحراري، إنه لأمرٌ جديد. تخيّل فحسب، هكذا وبغياب زيوس وحضور مبدأ الحمل الحراري فإنها تمطر". ويتابع طرح الأسئلة، لا بدّ أن البرق هو زيوس الذي يضرب الكَذَبة؟ فيقول سقراط لا، فكّر بكلّ من تعرفه من الكَذَبة الذين لم يصبهم البرق، ولاحظ أنّ البرق كثيرًا ما يضرب معابد زيوس نفسها! ثم يصف نموذجًا مسهبًا للكون وفق نظرية الحمل الحراري. يبدو المزارع مقتنعًا، لكنّه يعود لاحقًا إلى الآلهة القديمة – ويحرق سقراط وصحبه الملحدين أحياء في منازلهم. يبدو الأمر مرعبًا، آخذين بالحسبان

---

(١٢) انظر:

Plato, Phaedra, in The Collected Dialogues, ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns (Princeton: Princeton Univ. Press, 1961)

الصفحة ٩٤-٩٥

(١٣) انظر:

Aristophanes, The Clouds, William Arrowsmith, trans. (New York: Mentor, 1962)

الصفحة ٤٣-٤٤.

انقلاب الأمور رأسًا على عقب، على الرغم من وجود مسرحياتٍ أخرى في ذلك الوقت جرى فيها عرض الإلحاد طوال العمل ومعاقبته في المشهد النهائي. في مسرحيةٍ مفقودةٍ ليوريبيدس **Euripides**، يتوصّل البطل لاستنتاجٍ مفاده عدم وجود الآلهة، ما دام أنّ الآثم ينال مكافأةً والمؤمن يعاني الأمرّين. يمتطي البطل حصانه المجنّح وينطلق نحو السماء ليحظى بمدىً أفضل للنظر، وينتهي أمره بفقدان عقله.

يمكننا اعتبار موت سقراط على أيدي حكومة أثينا الديمقراطية علامةً على انحدار المدن اليونانية العظيمة. كان لأثينا، التي أصبحت ديمقراطيةً حوالي العام ٥١٠ قبل الميلاد، عهدٌ من العظمة بدأ بنصرٍ عسكريٍّ في العام ٤٩٠ قبل الميلاد، وانتهى بهزيمةٍ عسكريةٍ في العام ٤٠٤ قبل الميلاد، وبسبب جشعها، خلقت لنفسها أعداءً من شعوبٍ كثيرةٍ تجاورها، سرعان ما تحالفت ضدها. تلكم كانت الحرب البيلوبينيزية، وقد استمرت عقودًا من الزمن. ولد أفلاطون في العام ٤٢٩ قبل الميلاد، وترعرع بالتالي في ظلّ بؤس أثينا ووصل إلى عصرٍ كانت تلفظ فيه آخر أنفاس استقلالها. كان تلميذًا لسقراط، ومنفذ حكم الإعدام بمعلّمه اللامع، وبالإضافة إلى ما شعر بأنّه سوء إدارة عظمة أثينا، مال لانتقاد الحكمة التقليدية. شنّ هجومًا عنيفًا على الشعر اليوناني التقليدي الذي صاغ سمات الآلهة وعلى الفلسفة اليونانية الراسخة في ذلك الوقت، والتي تنكّرت للآلهة.

كان للتقوى اليونانية في المرحلة التي سبقت أفلاطون مظهران رئيسيان: الابتهاج والتضحية. أنت تشارك في الشعائر المبهجة للموسيقا والرقص والهيجان الانفعالي بغرض الوصول إلى حالةٍ من الوجد الإلهي أو ما يقاربه. وتشارك في التضحية بغية تفعيل تواضعك إزاء رغباتٍ أكبر، شهواتٍ أكبر تستوطن هذا الكون. وكما جادل المؤرخ مايكل مورغان، دفع أفلاطون مظهري هذين المأثورين

قدمًا: استعار بوفرةٍ من مظهر الشعيرة الابتهاجيــة للديانــة اليونانيــة، مــستبدلاً الإدراكي بالانفعالي – كانت الفلسفة دربًــا لحالـــةٍ قدســية – كمــا أنـــه حـــافظ على حس التواضع إزاء القوى الأكبر، مع أنه لم يأخــذ بالحــسبان مــصطلحاتها التشبيهية القديمة(١٤).

بالنسبة إلى أفلاطون، لم يكن الفصل ما قبل السقراطي بين المادي والروحي حقيقيًا. فكما عبّر عن ذلك في أحد حوارات "القوانين": "بدايةً، لمـــاذا، يـــا ســـيدي العزيز، يؤكّد هذا الطرف أنّ الآلهة لا تملك وجودًا حقيقيًا وطبيعيًا، بل اصـــطناعيًا فقط، وفق الأعراف الشرعية، كما يدعونها، وبالتالي هنالك آلهةٌ مختلفـــةٌ لأمـــاكن مختلفةٍ بالتماشي مع العرف الذي وضعته كـــل جماعـــةٍ لنفـــسها حـــين صـــاغت تشريعها". ثم يقول أولئك القوم إنّ "الجدير بالثناء حقًا وعلى نحوٍ طبيعي هو أمـــر، والجدير بالثناء على نحوٍ تقليديّ هو أمرٌ آخر تمامًا،" وأنّه "ما من شيءٍ كهذا على الإطلاق" بوصفه حقًا طبيعيًا وحقيقيًا. "تلكم هي، يا أصـــدقائي، أقـــوال الحكمـــاء والشعراء وكتّاب النثر، التي وجدت طريقها إلى عقول الشباب. بعيدًا عـــن عـــداء الدين الغر – وكأنّه ما من آلهةٍ كتلك التي يفرض علينا القانون الإيمان بها..."(١٥)

يؤكّد الفلاسفة، كما يخبرنا أفلاطون، أنّ الآلهة ليست حقيقيةً ولا طبيعيةً بل اصطناعية. لقد اصطنعها القانون – مثلما اقترح أقريطيـــاس **Critias** – وتختلـــف باختلاف المكان – مثلما لاحظ أكسانوفان. يتبرّم أفلاطون لأنّ ما يـــراه بوصـــفه

(١٤) انظر:
Michael Morgan, "Plato and Greek Religion", in The Cambridge Companion to Plato, ed. Richard Kraut (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1992)
الصفحة ٢٢٧–٢٤٧.

(١٥) انظر: Plato, The Laws X، في: The Collected Dialogues، الصفحة ١٤٤٥.

الأمر الأكثر إعاقةً، والذي يمكن أن تتعرض له الثقافة قد حدث: جادل الفلاسفة أنّ التقليد كان خطأً فاحشًا بالكامل، أنّه ما من حقيقةٍ مطلقةٍ خارج بوتقة ثقافةٍ بعينهـــا. أحدثت هذه الأفكار أوبئةً من الملحدين الشباب. كان ذلك أمـــرًا ســـيئًا، لأنّ الـــذين يعيشون كما لو أنّ الآلهة غير موجودةٍ كانوا يفقدون على الأرجح الالتزام المقـدّس القديم بالعيش من أجل الجماعة. تاق أفلاطون إلى الحقيقة، ولـــيس إلـــى الـــسعادة الاجتماعية فحسب، وأراد أن يمحو أي شيءٍ يتعلّق بمجمع الآلهـــة اليونـــاني ولـــم يشعر أنّ بوسعه تأييده منطقيًا. لكنّ ذلك ترك لديه إحساسًا مركبًا، وجود ألوهيةٍ في الكون ويقينٌ بأنّ البشر بحاجةٍ إلى دينٍ تقليديٍّ محليٍّ يمكّنهم من الإيمان بإخلاص، وأنّه ينبغي أن يكون لهم مثل هذا الدين.

تملّك أفلاطون، مثله في ذلك مثل سابقيه من الفلاسفة، إحساسٌ بوجود قـــوّةٍ محرّكةٍ في الكون. وقد أجرى تحقيقًا مشابهًا حول مسألة ما الـــذي يـــدفع البـــشر الأفراد ويحرّكهم، فوجد نفسه في مواجهة فكرة الروح. كان هنالك ذكرٌ لـــلأرواح في قصائد هوميروس، لكنّ الإشارات كانت غامضةً ولم توحِ بأنّ الـــروح تفـــوق الجسد قدرةً على البقاء. في أواخر القرن السادس قبل الميلاد، أبرز فيثاغورس من ساموس **Pythagoras of Samos** أهمية فكرة الأرواح الخالدة، وجعلتهـــا الديانـــة الأورفية السرية أكثر شهرةً أيضًا. إذًا، وبحلول القرن الخامس قبل الميلاد دخلـــت إلى الثقافة اليونانية فكرة وجود نفوسٍ خالدةٍ تمتلك البشرية. وقد وجدها أفلاطـــون مُرضيةً مفهوميًا بسبب العلاقة بين فكرتي تحرّك النجوم والكواكب فـــي الـــسماء، وتحرّك الأجسام على الأرض. كلاهما يتحركان ويبدوان هادفين على نحوٍ يفصلهما عن كلّ ما عداهما تقريبًا: فالصخور لا تتحرك، والريح تبدو عـــشوائية. يفتـــرض ذلك أنّ القوى الدافعة للبشر والقوى الدافعة للنجوم والكواكـــب هـــي نفـــسها مـــن حيث الجوهر.

لدينا نحن البشر عقلٌ ونحن مدفوعون. السماوات مدفوعةٌ وعلى نحوٍ أشدّ إبهارًا بكثيرٍ، وبالتالي جادل أفلاطون بأنّ من يحكمها عقلٌ أكثر روعة: "من دون عقلٍ لا يمكنها على الإطلاق التطابق مع مثل هذه الحسابات الدقيقة"[١٦]. أما بالنسبة إلى مسألة الخلود في هذه الفترة بالضبط، فقد كانت السماوات في مستهل اعتبارها خالدةً: تطابقت سجلاتٌ فلكيةٌ بابليةٌ قديمةٌ مع رصد الإغريق للسموات في افتراضها أنّ الكون خالدٌ وراسخٌ. إذًا، وبمماثلةٍ متبادلة، نستنتج أنّ كل ما هو متحركٌ على نحوٍ هادفٍ يمتلك عقلاً وهو أبدي. هكذا، استنتج أفلاطون أنّ ضربًا من عقلٍ أبديٍّ يحرّك الأجرام السماوية، وكان مريحًا له إطلاق أسماء الآلهة القديمة عليها. وبكلماته، المشرّع "عليه أن يجهد عقله، كما يقولون، للدفاع عن تأييد الإيمان التقليدي القديم بوجود الآلهة"، مستخدمًا الحجة لمساندة الأسطورة والمأثور[١٧].

أشار أفلاطون صراحةً إلى ألوهية الروح. ومن المفيد الآن التذكير بأنّ الألوهية تعني هنا ما هو أوليٌّ ومكتفٍ ذاتيًا ومتحركٌ وحيّ. وخلص أفلاطون إلى أنّ الأجرام السماوية آلهةٌ لأنّها نسخةٌ أكثر جلالاً من أرواحنا، لذا لا بدّ أنّها تملك ضربًا من ضروب رعاية الكون، على النحو الذي نرعى به شؤوننا ولكن على مستوىً أرفع. ثم يدفع الحجة قدمًا، فوق تلك الآلهة لا بدّ من وجود عقلٍ أبدع الكون برمته، بما فيها هذه الآلهة المرئية، ولابدّ أنّه إلهٌ خالق. وقد أطلق عليه اسم ديميورغوس **demiourgos** (نصف إله)، بل إنه افترض، ولو على نحوٍ غامض، وجود إلهٍ أكثر بعدًا وراء ذلك الإله. أقام أفلاطون مخططه على محاولاتٍ عقلانيةٍ

---

(١٦) انظر: Plato, The Laws XII، الصفحة ١٥١٢.

(١٧) انظر: Plato, The Laws X، الصفحة ١٤٤٦.

لفهم الكون، لكنّ ما بدا صائبًا لعقله هو تمامًا ما شكّلته الرؤية الدينية المهيمنة في زمانه ومكانه. كانت المطالب الثقافية النوعية قد جعلت أشياء محددةً – مجمع آلهةٍ على سبيل المثال – تبدو أكثر معقوليةً، أكثر قابليةً للتوقع، ممّا يمكن أن تبدو عليه بالنسبة إلى من هو خارج تلك الثقافة.

إنّ فكرة الروح الخالدة معقولةٌ أيضًا في نظرية أفلاطون المعرفية – تحقيقه المتعلق بكيفية معرفتنا للأشياء. لا تزال نظرية المعرفة قضيةً مركزيةً في الفلسفة، ونحن المحدثون مشغولون بخاصةٍ بمسألة كيف يكون بوسعنا معرفة أيّ شيءٍ خارج ما نعرفه أصلاً، أي كيف يكون بوسعنا الخروج من الافتراضات الأساسية لثقافتنا، وكيف يمكننا أن نأمل برؤية ما وراء البنية الأساسية لأدمغتنا. إنّ فهم أفلاطون لهذه القضية قد قاده أيضًا إلى الإيمان بالروح: بوصفها جوهرًا داخلنا، تحكمه معرفةٌ لا يمكن إدراكها في هذه الحياة، لكنها متذكّرةٌ على نحوٍ ما من الماضي. إذا تم افتراض أن حقيقة المرء هي شيء يقع خارج حقيقة جسده، فما الذي قد يكونه سوى ضربٍ من ضروب التذكّر المتنقل؟ لقد فهم أفلاطون الروح بوصفها امتلاك المعارف الرياضية أيضًا. في هذا السياق، الحياة التي تنقضي على الدراسة والسعي وراء الحقيقة لهي حياةٌ دينيةٌ إلى أبعد الحدود. السعي وراء الحقيقة – سواءً في حقل الرياضيات والفيزياء أم في حقل علم النفس وما وراء الطبيعة – هو حياةٌ توقظ الروح مجددًا على معرفة نفسها. ومعرفة النفس هذه هي ما تحتاجه الروح لتحقق انسجامها برفقةٍ أرحب من ألوهياتٍ أسمى.

إحساس أفلاطون أنّ ذلك هو الدين الوحيد الذي سيتواصل حتى الوقت الراهن هو إحساسٌ أصيل. وكما يقول، الدين الوحيد الذي يمكن أن يؤمن به فعليًا أيّ كان في أيامه، قائمٌ على الإيمان بأنّ للنجوم عقلاً، وأننا نملك وإياها أرواحًا

خالدةً ذات طبيعةٍ ما[١٨]. كلما ازداد تعلمنا – والرياضيات ملِكة مواضيع الروح – سيزداد ارتقاؤنا صوب معرفة النفس والحقيقة الكونية. هذا الارتقاء هو دراما دين أفلاطون.

تتضمّن العملية مفهمةً إضافيةً مثل نظرية المثُل أو الصور. كانت مساهمة أفلاطون الهائلة في دين الغرب هي أخروية الفكر، واحتلّت نظرية المثُل الجزء الأكبر من هذه الأخروية. يعتبر أفلاطون أنّ ما هو قابلٌ للفهم هو الحقيقيّ والواقعيّ. إذًا، لا سبيل إلى معرفة العالم المتغيّر باستمرار لأنّه أساسًا متغيّر، ولا يمكن بأية حالٍ أن يكون حقيقيًا. إنّ كثرةً متدفقةً هي، بالأحرى، وحدها ما يبدو حقيقيًا في الزمن البشري. فالأبنية التي تحيط بنا تبدو حقيقيةً بما يكفي، بيد أنها عرضةٌ للانهيار. الحقيقيّ، إذًا، هو الشكل الذي تشترك به الأبنية إلى حدٍ ما. إذا كان شيءٌ ما حقيقيًا، فهو كذلك لأنه قابلٌ للفهم وليس لأنه ماديٌّ أو متغير. كانت الهندسة هي العلم العظيم للحقبة اليونانية الكلاسيكية، حيث وصفت بديهياتٌ أوليّةٌ على نحوٍ سحريٍّ تقريبًا تشكيلةً استثنائيةً من التجسيدات. اعتقد أفلاطون أنّه ينبغي على الجميع دراسة الهندسة لأنها المثال الأكثر تطورًا عن كيفية عمل الأشكال.

تفترض نظرية المثُل أنّ كل شيءٍ على الأرض هو نسخةٌ غير متطابقةٍ بعينها لنموذجٍ مثالي يوجد حقًا في واقعٍ آخر. قد يبدو المعتقد سخيفًا إذا طبق على كرسيّ – يقدّم استعارةً بارعةً للتمثيل ومشكلة اللغة (في آخر المطاف، كيف نستطيع أن نطلق على كلّ كرسيٍّ من مجموعةٍ منوعةٍ من الكراسي الاسم نفسه ويكون مفهومًا؟)، لكنه توسيعٌ للاعتقاد بأنّ الكرسيّ المثاليّ يوجد حقًّا في مكانٍ ما. تعمل النظرية على نحوٍ أكثر مباشرةً بكثيرٍ بالنسبة إلى مفاهيم مثل الجمال. أما

---

(١٨) انظر: Plato, The Laws XII، الصفحة ١٥١٢.

القصّة التي يحكيها أفلاطون لإظهار ذلك فهي عن رجلٍ عشق غلامًا لجماله. كان العشق العاطفي والشهواني بين رجلٍ وغلامٍ شائعًا ومثاليًا في الثقافة اليونانية، لذا ينبغي ألاّ يطلق المحدثون أيّ حكمٍ سلبيٍّ على هذين المحبين – فالمقصود افتراض الكمال. على أية حال، راود الرجل الغلام عن نفسه بغرضٍ واحدٍ هو إتيانه. في تلك اللحظة، استدار الغلام ناحية الرجل، فشُدِه الأخير لمرأى الجمال. هنا، يكتب أفلاطون، تنبه الرجل إلى هذا المثل من الجمال الطبيعي كأنه يشاطر الجمال عامةً. كان الغلام من الحسن بحيث لم يبد أنّ الجمال سيضفي مزيدًا عليه بأية حال. ولا يبدو أنّ الإرضاء الجنسي، مع جمالٍ فريدٍ كهذا، سيقرّب المرء من الجمال بذاته. وبعد أن يظهر لنا تقدّم الرجل من جمالٍ بعينه إلى الجمال عامّةً، يمضي بنا أفلاطون عبر الخطوات الإضافية التي يتّخذها الرجل، من إدراك الطبيعة الحقيقية للجمال الطبيعي، إلى فهم جمال الروح، إلى جمال المعرفة، وأخيرًا – مع مزيدٍ من الكفاح – إلى معرفة عالم الجمال المطلق، المثال، الشكل الأخروي. بالنسبة إلى كثيرين عبر التاريخ، كان لهذا الوصف للتقدم نحو الحكمة دويٌّ حقيقي.

كانت تلك المحاجةَ العقلية الأولى لإثبات وجود عالمٍ آخر. لقد اشتهر أفلاطون بتجريمه للشعر، ولماذا؟ لأنّ الشاعرين العظيمين هوميروس وهزيود أنشدا لآلهة الأولمب غير الفلسفية واللاأخلاقية إلى حدٍ بعيد. ومع ذلك، لم يمانع أفلاطون بوجود نوعٍ من الشعر في فسلفته. لقد حاول حلّ لغز العالم عقلانيًا، لكنّه استخدم أيضًا وعلى نحوٍ مدهشٍ قصصًا ساحرةً لتوضيح أفكاره.

في "حكاية الكهف" المذكورة في كتاب "الجمهورية"، يصف أفلاطون درسًا أعطاه سقراط، حيث تخيّل أناسًا جرى احتجازهم في كهفٍ وهم يراقبون أخيلة دمىً بهيميةٍ مسلّطةٍ على جدار. ولمّا كانوا لا يرون إلاّ الأخيلة، كانت مناقشتها شاغلهم

الوحيد. يتخيل سقراط بعدئذٍ سحب أحدهم عبر عملياتٍ متتابعةٍ من إدراك الواقع، تَعبر به أولاً حقائق النار والدمى. ثم تستطيع عيناه احتمال النظر إلى صور البهائم المنعكسة على الماء قبل أن يتمكن من رفع بصره، والنظر إليها مباشرةً. الإحساس بكلّ واحدةٍ من هذه العمليات يشابه الإحساس الذي تولده أول لمحةٍ للنار. ببطءٍ فقط، مع الألم، ومع التخلص من الاستنتاجات المتتابعة كلٌ على حدة، يبصر الشخص العالم أخيرًا، والشمس في عليائها في نهاية المطاف. في الحقيقة، الشمس شديدة الضياء إلى درجة أنّه حتى الذين فهموا وجودها هناك وجدوا صعوبةً بالغةً في مواصلة النظر إليها. إليكم الفكرة:

من وجهة نظري، تظهر فكرة الخير في عالم المعرفة في المرحلة الأخيرة، ولا نراها إلا ببذل الجهد، ونستنتج أيضًا، حين نراها، أنّها المبدع الكوني للأشياء كافةً، الجميل والحق، أصل النور وسيّد النور في هذا العالم المحسوس، والمصدر المباشر للعقل والحقيقة في العالم المعقول....

أصرّ الناس لألفيتين على أنّ أفلاطون عنى الله بحديثه عن الخير، لكنّ أفلاطون لم يقل شيئًا كهذا قط. يستطيع المرء أن يتصوّر الإغواء، لكن، وكما أجاد المؤرخ الفذّ إيتيين جيلسون **Etienne Gilson** التعبير عن ذلك، "مع ذلك، قد يكون جائزًا افتراض أنّه إذا لم يكن أفلاطون قد قال في أيّ وقتٍ من الأوقات بأنّ فكرة الخير هي الله، فقد يكون سبب ذلك أنّه لم يفكر به على الإطلاق بوصفه إلهًا."(١٩) وفي موضعٍ أبعد من الفصل نفسه من كتاب "الجمهورية" أثناء حكاية الكهف، يقول سقراط بأنّه إلى أن يعمل أحدهم بجدٍّ على فهم الواقع، "سيدرك فحسب ظلاً،

---

(١٩) انظر: Etienne Gilson, God and Philosophy (New Haven: Yale Univ. Press, 1941, 2002)، الصفحة ٢٦.

إن أدرك شيئًا أصلاً، يفترضه الرأي وليس العلم؛ يحلم ويهجع في هذه الحياة،" فهو ميتٌ قبل أن يستيقظ.

تكمن الصعوبة الأساسية، في شرح متن عمل أفلاطون، في أنّنا لا نعرف ترتيب ما كتبه. وبسبب وجود اختلافاتٍ هائلةٍ بين مختلف الأعمال، من المحبط بمكانٍ انعدام القدرة على القول أيّها كان تصور الشباب، وأيّها ادّعاءٌ ناضجٌ، وأيّها تنهيدة الرحيل. دارت معارك أكاديميةٌ ضاريةٌ حول الترتيب المفترض – تعمل عليه حاليًا تحليلات الحاسوب. لقد زُعم بحماسةٍ أنّ كتاب "التيماوس" **Timaeus** بخاصةٍ هو عملٌ مبكّرٌ وكذلك عملٌ متأخّرٌ نظرًا لطابعه الخاص، وقد احتدمت حرارة السجال لأنّ الكتاب لعب دورًا رئيسًا في الديانات التوحيدية العظمى[٢٠]. أراد بعضهم نسبه إلى مرحلة الشباب الطائش نسبيًا، ورغب آخرون بوضعه في الذروة. في هذا الكتاب، يروي أفلاطون على لسان تيماوس قصةً عن سقراط، مليئةً بتفاصيل غنيةٍ، تروى وكأنه ينظر إليها من علٍ. تدور القصة حول كيف أنّ الكون خلقه إلهٌ أبويٌّ اتفق وأنه فوق المادة العشوائية للكون والأشكال، ثمّ استخدم الأشكال لخلق الآلهة الأرضية، ومن ثمّ البشر، ثم ساعد بقية الحيوانات على التطوّر منها. هذا التصوّر جديرٌ بالملاحظة بسبب نبرته فائقة الرقة والجمال من جانبٍ ولأنّه من جانبٍ آخر أحد أوائل توصيفات فكرة التطوّر الطبيعي للحيوانات – وهو مفهومٌ حاسمٌ في تاريخ الشك. فعلى سبيل المثال، تمّ خلق "جنس الطيور" من "رجالٍ طائشين أبرياء" نما في النهاية ريشٌ على جلودهم بدل الشعر: "جاءت الحيوانات البرية من رجالٍ لم يستعملوا الفلسفة ولم يتأمّلوا بتاتًا طبيعة السماوات...

---

(٢٠) انظر:
Constance C. Meinwald, “Good-bye to the Third Man”, in Companion to Plato, ed. Kraut
الصفحة ٣٦٥–٣٩٦، وبخاصة الصفحة ٣٦٧.

مالت أطرافهم الأمامية ورؤوسهم نحو الأرض بفعل الانجذاب الطبيعي... "أمّا بالنسبة إلى الأسماك والمحار، وكلّ ما يعيش في الماء: "فقد كانت أرواحهم حافلةً على نحوٍ ميئوسٍ بشتى الأخطاء" لذا خلقوا لاستنشاق الماء. "هذه هي المبادئ التي تتحوّل فيها المخلوقات الحيّة وتحوّلت دائمًا من بعضها إلى بعضها الآخر، حيث يعتمد التحوّل على فقدان أو اكتساب الفطنة أو الحماقة."[٢١].

هنالك أجزاءٌ من كتاب "التيماوس" تردّد صدىً دينيًا مألوفًا، إذ تصف "الله المحسوس الذي هو صورة المفكّر، الأعظم، الأفضل، الأعدل، والأكمل." ستُبنى أمورٌ كثيرةٌ على هذا في المستقبل، لكنّ هذه السطور ضمن "التيماوس"، و"التيماوس" بصورةٍ عامةٍ، جزءٌ ضئيلٌ من كلّ ما كان لدى أفلاطون ليقوله في هذا الموضوع. في بعض كتاباته، التي عدّت منذ مدةٍ طويلةٍ ضمن أعماله الأخيرة، قلّل أفلاطون من تشبثه بفكرة أنّ المثُل أو الأشكال موجودةٌ بذاتها حقًا، لكنّ الإحساس بأنّ الخير يمتلك نسخةً نهائيةً كان دومًا في مركز تفسيره للعالم. كانت الفلسفة هي العمل على الدنوّ منه – مشروعٌ شديد الورع قادرٌ على توليد رضىً دينيٍّ إلى جانب معرفةٍ عميقةٍ. إلى حدّ أنّنا نستطيع أن نطلق على بحثه تسمية لاهوت، لقد كان لاهوتًا للمذهب الطبيعي، فلسفيًّا في أسلوبه عمومًا أكثر بكثيرٍ ممّا هو دينيٌّ. كانت الروح تعبيرًا تصوّريًا لذلك الجزء منّا، القابع وراء تقلّبات الحياة، وراء ولوج الوجود ومغادرته، والذي يستطيع بالتالي أن ينعكس على عالم الحقيقة والواقع والبقاء والأشكال المثالية.

---

(٢١) انظر:
Plato, Timaeus and Critias, Desmond Lee, trans. (London: Penguin Classics, 1977)
الصفحة ١٢٣.

بعد أفلاطون، يستطيع المرء أن يتحدّث عن حياة ما بعد المـوت مـن دون الرجوع إلى شعائر سرّيةٍ أو إلى تدخّل آلهةٍ تشبيهية؛ ما عرضه هنا كـان مجـرد فرضية، نظرية، ليس قصةً، ليس أمرًا سمعه أحدهم. تلك هي مساهمة "التيمـاوس" بالضبط، قصةٌ رويت لرجلٍ ناضجٍ في شبابه، ولم يتمتّع ذلك الكتاب علـى وجـه الخصوص بشعبيةٍ في زمانه. تتمثّل مساهمة أفلاطون الدينية الأكبر في عصره في تطوير الروح الإنسانية الإلهية، بلوغ الخير، الوصـول إلـى تـذكيرها بخلودهـا وبالتالي تحقيق ذلك. بفقدان تلك الآلهة التشبيهية، يمسي البشر وحيدين إلـى أبعـد الحدود، لكنّنا بفكرة الروح نصبح أيضًا أشبه بالآلهة في خلودنا، في اكتفائنا الذاتي، وفي حكمتنا الكامنة.

كان الرفض ما قبل السقراطي لمجمع الآلهة قائمًا على طبيعة الكون التـي لا سبيل إلى معرفتها، وعلى السلوك غير اللائق للآلهـة التقليديـة، لكـنّ هـاتين الحجتين تعطلان فقط الإيمان بتصوّرٍ بعينه عن الله. عمل أفلاطـون علـى وجـه العموم علمٌ طبيعيٌ أكثر ممّا هو دينٌ صرف، لأنّه بدلاً من الدعوة إلى التشكيك بأنّ الآلهة المخترعة هي محرّكات أي ظاهرةٍ مفترضةٍ يتعذر تفسيرها، انطلـق مـن الظاهرة ووضع فرضياتٍ – فيها تشبيةٌ ومماثلةٌ لكنّها تخلو من الاختراع. تتحـرّك النجوم بالتأكيد، لماذا؟ حسنًا، ما يتحرّك هنا فوق الأرض يميل إلى أن يكـون لـه عقل، لذا الأرجح أن يكون للنجوم عقول. ما دام أنّ الكواكب حملت بالفعل أسـماء آلهة، فإنّه لإجراءٌ بسيطٌ القول إنّ الوصف الصحيح للآلهة هو أنّها نجومٌ مدرِكـة. هكذا، تقارب العلم الطبيعي والدين إلى درجةٍ أضحى التمييز بينهما متعذّرًا تقريبًا. خسر البشر الأفراد آلهتهم المخترعة النابضة بالحياة على شاكلتهم، لكـنّهم ربحـوا رؤيةً منطقيةً وعقلانيةً للعالم تتضمن آلهةً نائيةً وإمكاناتٍ متسامية.

لقد أكّدت الشعائر الدينية في اليونان القديمة على النكهة والمصطلحات الفنية حتى لأكثر تصوّرات أفلاطون عقلانيةً عن الكون – وشدّدت كثيرًا على وصفته لتحقيق مجتمعٍ مثالي. لم يكن ذلك فقط لأنّ تلك الشعائر كانت ولأبعد الحدود جزءًا من نسيج ثقافة أفلاطون، بل لأنّه أيضًا افترض أنّ غالبية الناس لن تكون قادرةً أبدًا على المشاركة في الدرب الفلسفي نحو الحقّ والجمال والرفاه الإنساني. احتاجت عامّة الناس إلى الشعيرة والطقس لمساعدتها في التركيز على الخير. ففي مدينة أفلاطون المثالية الموصوفة في كتاب "القوانين"، كان للدين أهميةٌ اجتماعيةٌ وسياسيةٌ فائقة. عُدّ الإلحاد جريمةً كبرى حفاظًا على سلامة الفرد ووحدة الدولة. ومع ذلك، لم تحدث قفزةٌ على صعيد الولاء عبر الإيمان بدينٍ تعيّنه الدولة ــ لم يلتمس الله الخالق أو الله الأسمى هنا، فالآلهة التي تحدّث عنها أفلاطون في "القوانين" هي آلهةٌ مرئية، النجوم والكواكب. وفقًا لأفلاطون، إنّها حقيقيةٌ بجلاء، وبالتالي لا يمكن إنكارها. بطبيعة الحال، ومن جانبٍ آخر، الدين الذي عيّنه أفلاطون للمدينة أقلّ واقعيةً وأكثر سطحيةً من الدين الذي استحضره في ذهنه للفلاسفة، حيث يبحث المرء فيما وراء ألوهيته الداخلية. النقطة الأعمّ أنّ كلا الأمرين صحيحٌ لأنّه مهما كان وصفنا للعالم ماديًا أو عقلانيًا، فكل أشكال التدين تصبح معقولةً إذا تضمّن هذا الوصف أيضًا إمكانيةَ التسامي. إذا آمنّا بأي إمكانيةٍ للتسامي، فلن يكون بوسعنا إذًا ازدراء أيّ عملٍ متسامٍ ــ إذا كانت الشعيرة والطقس والعبادة تعمل جميعها بهذه القدرة، فهي بالتالي، بالنسبة إلى أي شخص، جزءٌ من عمل الحقيقة وتستحق الجهد المبذول لأدائها.

إذًا، فالآلهة المرئية هي التي ستحتفي بها المدن، وستحتفي بها كثيرًا. كان لأفلاطون احتفالاتٌ تجري كلّ يومٍ لأحد هذه الآلهة. وما دام أنّ لها أسماء آلهة مجمع الآلهة، كان ينبغي الإبقاء على الطقوس والشعائر القديمة. وعلى الرغم من

امتلاء هذه الشعائر بالأسطورة والخيال، لكنّها أخفت في طياتها بعض المعاني، والأكثر أهميةً، أنها بجّلت الآلهة ووفّرت مناسباتٍ لجمع أعضاء المدينة ليتعارفوا وينالوا قسطًا من مرحٍ يميل إلى الإفراط أحيانًا، لكنّه يوطّد الوشائج التي تجمعهم. سيكون الاحتفال بعبادة الشمس احتفالاً مزدوجًا بعبادة أبوللو **Apollo**(*) وهيليوس **Helios** – فلسفةً طبيعيةً ودينية. سيختبر الناس التواضع، لكنهم سيطاولون الإلهي.

كان الشطر القرباني من الدين اليوناني يتّصل بالخضوع لعالم العماء الضاري القائم ما وراء إرادة المرء، وبالتعوّد على فكرةٍ مفادها أنّ مخططاتك المعقولة ستصطدم بتحكم قوىً أكبر. أمّا الشطر الشعائري الابتهاجي من دين اليونان القديم، فقد كان أشبه بإلقاء نفسك في العماء، لا تؤلّب عقلانيتك على العالم العاصف، بل تتركها بالأحرى على الشاطئ، تتقاذفها الأمواج، وصولاً إلى التماهي مع الأمواج، مع العاصفة، مع الطقس. أنت تتسامى حين تدع ما هو بشريٌّ يمضي – العقلانية والغرور والتخطيط – لكنّ ما تخضع له ليس كونًا ميتًا وباردًا. إنّه كونٌ حاز شيئًا بشريًا مستنبطًا منه: ابتهاجٌ، متعةٌ، عقلٌ، ألوهية. إلى هذا الحّد، كانت كلّ هذه العقائد مألوفةً نسبيًا. إنّه الخيار الذي نملكه نحن البشر. تأخذ العقلانية الرزينة الاكتفاء الذاتي بالحسبان، ولكن على مستوىً بالغ الصغر مع توقّع عددٍ كبيرٍ من النكسات وتيقّن الفشل: لا نستطيع الفوز باستخدام منطقنا في مواجهة قوى الكون. غير أنّ خضوعًا كلّيًا لقوىً أكبر – والتطابق معها – يجرّدنا من أيّ إرادة (أو حياة) لحماية أنفسنا، وبالتالي يجعلنا أحرارًا وخالدين، لكنّنا لن نعود كما كنّا سابقًا. ما يسحر الألباب أنّ حلّ أفلاطون منطقيٌّ ومتسامٍ معًا. هنا، لا يستخدم المرء المنطق للتغلب على الفوضى. الأصح، أن المرء يستخدم المنطق لأنّ

(*) إله الشعر والموسيقى والوسامة في الأساطير اليونانية. (المترجم)

المنطق بحد ذاته هو الجمال وهو الحقيقة. يعرض أفلاطون فكرةً مذهلةً مفادها أنّ تأمّل الطريقة التي تكون عليها الأشياء في الواقع هو بحدّ ذاته عملية تطهيرٍ يمكنها أن تنقل البشر إلى الألوهية الوحيدة الموجودة.

كان طبع أفلاطون واحدًا بين طباعٍ عدّة. فقد كتب قريبه أقريطياس الأثيني Athenian Critias مسرحيةً يكون الدين فيها كذبةً مختلقةً صراحةً، الغرض منها إبقاء البشر، خلافًا لوحشيتهم، مستقيمين ومطيعين للقانون – ستكون الآلهة حينها خدعةً متعمدة. درس أقريتياس أيضًا مع سقراط.

يحكون عن إلهٍ، يترعرع في حياةٍ سرمدية،

بعقله يصغي ويبصر، يفكّر كثيرًا...

بوسعه سماع كلّ ما يقوله الفانون،

ولديه قدرةٌ على إبصار كلّ ما يفعلون.

.... بكلماتٍ

مثل هذه قدّم هذه العقيدة المغوية،

حاجبًا الحقيقة بحديثه الكاذب(٢٢).

يمضي المقطع فيقول إنه لمكرٌ الادّعاء بأنّ الآلهة تعيش في السماوات، نظرًا لأنّ تلك المنطقة تعجّ بما هو مرعبٌ من قبيل البرق والرعد والنيازك.

---

(٢٢) انظر:

Philip P Hallie and trans. San'ord G. Ethendg (Indianapolis: Hacketc 1985)

الصفحة ١٨٩.

اشتغل أقريطياس بالسياسة أيضًا، وأصبح في خاتمة المطاف واحدًا من الطغاة الثلاثين الذين فرضتهم إسبارطة على أثينا. ذاع صيت تعطّشه للدم، لكنّ أفلاطون أحبّه وجعله أحد المتكلّمين في عددٍ كبيرٍ من محاوراته. وما لبث أن صار بطل الذين ساءهم استخدام المزاعم الدينية لتسويغ السلطة السياسية.

مزيدٌ من الآليات ومحركٌ ساكن

كان لأفلاطون تلميذٌ نجيبٌ حافظ على تعاليمه وأصبح خليفته على رأس الأكاديمية. اسمه أسبوسيبوس **Speusippus** وهو ابن أخت أفلاطون، وتابعت مساهماته خطى ميتافيزيقا أفلاطون (وضع فرضيةً حول مراحل التصعيد التي يعبرها المرء وصولاً إلى الخير). كما أنّه واصل مأثور الشكّ السقراطي، مجادلاً في استحالة الحصول على معرفةٍ مُرضيةٍ عن أيّ شيءٍ من دون معرفة الأشياء كافةً – وهو أمرٌ لا يمكن حدوثه.

كان أرسطو، بطبيعة الحال، التلميذ الأنجب لأفلاطون، وقد أنشأ مدرسةً خاصةً به منحت الشكّ دربًا جديدًا بالكامل. ومع أنّ أرسطو اعتبر أفلاطون ملهمه الأساسي، لكنّه لم يعتقد بأنّ مُثل الأشياء موجودةٌ بمعزلٍ عن أمثلتها. واعتقد أنّ الجمال والعدل واقعيان، لكنّه لم يعتقد أنّهما موجودان بمعزلٍ عن أمثلة العدل والجمال. إنّ افتقارهما إلى وجودٍ مستقلٍ لا يجعلهما عديمي المعنى، لكنّهما يفتقران حقًّا إليه. إذًا، ما هو حقيقيٌّ هو ما يتعلّمه المرء عبر الإحساس. مع أعمال أرسطو، كما هو الحال مع أعمال أفلاطون، لسنا متيقّنين من تقدّم التأليف أو تواريخه. بل أكثر، إذ لم ينجُ من ذلك العالم القديم أيّ كتابٍ من كتب أرسطو الكثيرة والمنجزة حقًّا: كلّ ما بقي يشكّل مسودات أفكار، ملاحظاتٍ دوّنها لمحاضراته، أو ربّما ملاحظاتٍ لمحاضرةٍ سجّلها تلاميذه.

إنّ مفهوم أرسطو التجريبي حول الكون مهمٌّ في تاريخ الشكّ لأنّه دافع عن العقلانية. لقد طالب طوال عمله بالحجة والبراهين والتوضيح، وتحقّق من مصادر مجمل حقول المعرفة، مظهرًا كيفية فعل ذلك: من علم الأحياء البحرية إلى المنطق وعلم السياسة والأخلاق وعلم النفس. ومع ذلك، كانت دراساته العلمية في حالاتٍ كثيرةٍ خلائط عجيبةً من الأقاويل المتناقلة والاختبارات الذهنية. علاوةً على ذلك، افترضت فلسفته دومًا أنّ الكون يخلق إحساسًا جميلاً، وأنّ كل ما فيه يتآلف على نحوٍ واضحٍ وبديع. لذلك، غالبًا ما فرض هذا الإحساس الجميل على الأشياء ولم يعبأ بالتطابق مع الطبيعة[٢٣].

لم يسرف أرسطو نفسه في استخدام مفهوم الله بطريقةٍ أو بأخرى. مع ذلك، وفي محاولة إيجاد أسبابٍ منطقيةٍ لكلّ النتائج، وجد نفسه محرجًا بحركة السماوات. لكنّ شدّة اقتناعه بأنّ الأجسام بحاجةٍ إلى أن تُدفَع كي تتحرك أوصلته إلى نظريةٍ تتّصل بالمذهب الطبيعي، إلى سؤالٍ مفاده لماذا تواصل الكرة المقذوفة الحركة بعد أن تغادر اليد التي قذفتها: جازف بالقول، إنّ الهواء المزاح من أمام الكرة ينبغي أن يلتفّ من الخلف ويدفع الكرة قدمًا (الطبيعة تمقت الفراغ، لذا يندفع الهواء). إنّه جوابٌ متّسمٌ بالمذهب الطبيعي – ليس صائبًا، لكنّه عقلاني، أي معتمدٌ على الدليل والحجج. تتحرّك الكرة لأنّ الهواء يتحرّك، والهواء يتحرّك لأنّ اليد دفعت الكرة فيه، ويمكن الاستمرار بالرجوع على هذا النحو، وتتبّع أصل كلّ حركة، لكنّ ذلك يستدعي السؤال عمّا يبدأ الأمر – ما هو الشيء النهائيّ الذي يسبّب كلّ هذا التحرك؟ ليست لدينا نحن المعاصرين أيضًا فكرةٌ واضحةٌ حول مصدر طاقة الكون. نقول لا بدّ أنّها صدرت عن الانفجارِ الكوني الهائل بكلّ ما فيه، لكنّ هذا لا يضيف الكثير. استنتج أرسطو أنّ العالم لم يكن مخلوقًا، لقد كان قديمًا على الدوام.

---

(٢٣) من أجل مناقشة لهذا، انظر:

Edward Grant, God and Reason in the Middle Ages (Cambridge Cambridge Univ, Press, 2001)

الصفحة ١٦٠-١٦٤.

بالنسبة إلى أرسطو، هنالك ضرورةٌ منطقيةٌ، على ما يبدو، لوجود محركٍ غير متحركٍ يكمن وراء كلّ القوى الأخرى، العلّة النهائية. كما أنّه افترض أنّ لمجمل الفلسفة حقيقةً نهائيةً أولى. تمامًا كما هو الحال مع أفلاطون، تقدّم الهندسة للمواضيع كافةً قالبًا لتنظّم يومًا ما من خلاله بديهياتها - حقائق يستنتج منها كلّ ما عداها. مباشرةً بعد أرسطو، حوالي العام ٣٠٠ قبل الميلاد، نقل إقليدس **Euclid** هذا الأمر إلى سويةٍ جديدةٍ وعزّز فكرة أفلاطون وأرسطو أنّه عبر الرياضيات سيكون العالم منطقيًا على نحوٍ سحري، ويمكن تفكيك رموزه وفهمه.

وكذلك، وافق أرسطو أفلاطون على أنّ الآيروس، الرغبة الجنسية، يؤدّي دورًا محفّزًا في كفاحنا نحو الخير، وأنّ المحرّك غير المتحرّك يمكن فهمه بوصفه محدِث الحركة بالطريقة نفسها التي يجتذبنا بها الشوق. كما أنّه وافق على أنّه لا بدّ وأنّ شيئًا كالأرواح يحرّك الكواكب في مساراتها الغريبة عبر السماء بكمالٍ وسرمديةٍ. بالنسبة إليه، تحرّك الأرواح الكواكب بالطريقة نفسها التي تسبّب فيها مواضيع الرغبة الحركةَ: بصلاحها. وعلى الرغم من سعة الخيال، فالمحرِّك غير المتحرّك والأرواح في السماء هي أفكارٌ فلسفية. عالج أرسطو، من غير ريب، الأساطير القديمة بوصفها قابلةً للنبذ بسهولة:

> **أورّث أسلافنا البعيدون الأخلاف بقايا على هيئة أساطير فحواها أنّ الأجرام السماوية هي آلهةٌ وأنّ المقدّس يطوّق الطبيعة برمّتها. لكنّ البقية أضيفت بواسطة الأسطورة لإقناع العامّة والاستفادة من القوانين ومن إحراز المغانم(٢٤).**

(٢٤) مثلما ورد في "Metaphysics" لـ Jonathan Barnes، في:
The Cambridge companion to Aristotle, ed. Jonathan Barnes (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1995)
الصفحة ١٠٤.

اعتقد أرسطو أنّ للمحرّك غير المتحرّك عقلاً؛ في الحقيقة، لم يكن سوى فكرٍ يتفكّر في نفسه. لا شيء ممّا استنتجه عن الله اقترح بأنّه يكترث بما يحدث للبشر، أو أنّه يعلم حقًا أنّنا موجودون. حين ناقش أرسطو الأخلاق، وضع بين الفينة والفينة إمكانية وجود إلهٍ معني، لكنّها مشروطةٌ دومًا. غير أنّ نظرية ديموقريطس الذرية، التي لا تستلزم إلاّ بسطًا محاكيًا للطبيعة، لم ترق لأرسطو الذي وجدها عشوائيةً للغاية، ونظر إلى الكون بوصفه مليئًا جدًّا بالأشكال المبتكرة، والحوادث المنظّمة، وينبغي بالتالي أن يؤخذ الصلاح بالحسبان. وعلى الرغم من أفكاره حول آلهة الأولمب، كان أرسطو مقتنعًا بأنّ أعراف الدين وشعائره ينبغي أن تتواصل. قد لا يعرفنا الله أو يحبنا، لكن من الحصافة أن نحبّه، ما دام أنّ تصوره أبعد من مداركنا.

بعض الأسباب الأولية التي جعلت أفلاطون وأرسطو يؤمنان بالله خاطئةٌ تمامًا – أخطاءٌ بسيطةٌ يحدثها التصاق وجودنا بالكوكب ويضلّلها إحساس أنّه يقف من دون حراك. فلو كانا يدركان أنّ الأرض تدور، لفهما أنّنا، على العموم، نصنع عرضنا الضوئي الخاصّ في ليل السماء. هكذا كان الأمر، حيث بدت دقّة حركات الكواكب كلّها مذهلةً. لو أنّنا عرفنا كيفية اصطفافنا بين الكواكب، لما بدت حركتها على هذا النحو من الغرابة والعناد. وكذلك، لو كان بوسع الفلاسفة مغادرة كوكب الأرض للقيام برحلة في الفضاء الخارجي، لاستطاعوا، بعيدًا عن الجاذبية والغلاف الجوي، رؤية أنّ الأجسام المتحركة تميل إلى مواصلة التحرك، من دون أي حاجةٍ إلى قوةٍ دافعة. من بعيدٍ، كانت حركة الكواكب ستبدو طبيعيةً أيضًا.

على أية حال، كان مفهوم أرسطو عن الكون ميكانيكيًا للغاية وإلحاديًا بصورةٍ عملية، وعامة الناس، التائقون إلى شيء من عناية الكون والتفاعل معه، أتوا ليقطنوه مع الجن. كان هؤلاء الوسطاء، الأشبه بالأشباح، بين الناس والآلهة

جزءًا من دين اليونان منذ أيام هوميروس، لكنّ المصطلح كان مبهمًا قبل أن يـأتي أفلاطون على ذكرهم في قصةٍ ضمن قصةٍ في كتاب "السيمبوسيوم" "المأدبة". كتب أرسطو أنّ الأحلام من عمل الجان لكنه كان واضحًا في رفض ما يوصفون به من خوارق، وقد تحدّث عن الحياة نفسها بوصفها من عمل الجان، لافتًا الانتبـاه إلـى الغرابة المرعبة للوعي – لكنّه لم يضفِ عليها صفة القداسة. مع ذلك، وفي أعقاب دراسة أرسطو المادية نوعًا ما للكون، راح الناس يشيرون إلى الجن فـي سـطور قصة أفلاطون في "المأدبة": كائناتٌ خفيةٌ ونشطةٌ متاحةٌ للتضرع. هنالك أيضًا جنّ أشرار – الجراثيم في استعمالنا الحالي للكلمة. كان عامّة الناس يساومون الدنيا من خلال رشوة جنٍ بعينها وتملّق جنٍ آخرين. المشكلة بطبيعة الحال أنّ العالم لم يعـد مقنعًا فكريًا، ولا منظّمًا أخلاقيًا. تمّ الإبقاء على الأشكال التقليدية من الدين، لكنّهـا مُنحت معنىً جديدًا كانت حياة الإنسان فيه لعبةً سحريةً مـن الخـشية والتـضرع والاجتناب في عالمٍ عديم الجدوى.

العصر الهليني وأوهيميروس Euhemerus

نؤرّخ للفترة الهلّينية اصطلاحيًا بثلاثة قرونٍ تمتد من وفاة الإسكندر الأكبـر في العام ٣٢٣ قبل الميلاد إلى وفاة الملكة كليوباترا في العام ٣١ قبل المـيلاد(٢٥). غمر الشك هذه الفترة كثيرًا إلى حدّ أنّ فلاسفتها كانوا كلبيين وشكوكيين أصـلاء. لم تحظ هذه الفترة، لدى كثيرين، بالشهرة التي حظي بها العصر الإغريقي لليونان الكلاسيكية الذي سبقها، أو فترة روما القديمة التـي أعقبتهـا مباشـرةً. مجـددًا،

---

(٢٥) انظر:

See A. A. Long. Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics (Berkeley: Uni. of California Press, 1986)؛

انظر أيضًا:

Luther H. Mrtin, Hellenistic Religions: An Introduction (Oxford: Oxford Univ. Press, 1987).

في تاريخٍ للشك، تكون خارطة القيم النسبية مقلوبةً. تتوافق هذه الفترة الهلّينية مع نموذجٍ كوزموبوليتانيٍّ لنشكّ، حيث يصبح الكفر انفعاليًا وموجعًا ولاذعًا وساخرًا إلى أبعد الحدود. وكما شاهدنا، كان الدين في الفترة الإغريقية متجذّرًا بعمقٍ في كلّ مدينة، لكنّ المدن كانت على وشك الزوال. خلال الفترة التي وضع فيها كلٌّ من أفلاطون وأرسطو فلسفته، بدأت المدن تتداعى وتضعف وتستولي إحداها على الأخرى. كتبت الأعمال الفلسفية العظيمة، التي ميزت الحضارة اليونانية بالنسبة إلى غالبية المحدثين، في نهاية العصر الكلاسيكي لليونان، حين راحت الدنيا تتعرض لتغيّراتٍ جذرية.

حين بدأت المدن تفقد هوياتها المستقلة، لم يطل وقت تعرضها للغزو الخارجي. غزا فيليب المقدوني المدن – الدول اليونانية في غضون عقدين من الزمن؛ وفي وقتٍ أقلّ من ذلك، استولى ابنه الإسكندر على مصر وإمبراطورية الفرس العظيمة وما وراءها – مجمل آسيا الغربية وصولاً إلى حدود باكستان المعاصرة شرقًا. كانت هذه المساحات الشاسعة وقتها خاضعةً لحكمٍ واحد، وقد تفادى الإسكندر اندلاع ثورةٍ بتشجيع المناطق التي استولى عليها حديثًا على ما بدا وكأنه ثقافةٌ مختلطةٌ واحدةٌ كبيرة. ولتحفيز عملية الاختلاط، تزوّج أميرةً فارسيةً على الرغم من تفضيله للرجال: تزعّم المقدونيون هذه الثقافة الجديدة المندمجة، مع أنّ أفكار اليونان وميولهم هيمنت عليها. كانت مقدونيا الجار الشمالي لليونان، قريبةً وخاضعةً للنفوذ اليوناني، حتى إنّ الإسكندر درس في شبابه على أرسطو. هكذا، ساعد الجيش المقدوني على تفكيك طريقة العيش اليونانية، لكنّه نشر أيضًا الثقافة اليونانية في أصقاعٍ بدت وكأنّها نهاية الأرض.

في هذا العالم المتغيّر الجديد، كان احتمال أن يكون للأفراد ضربٌ من وطنٍ سياسيٍّ وروحيٍّ إقليمي أقلّ بكثيرٍ من الوطن الذي قدمته المدينة ذات يوم. ما يمكن

أن يكون وطنًا لهم هو أقرب إلى المدنية والتهذيب. حتى لو لم يكن الإسكندر منشئ المدن السبعين كافةً التي ادّعى إقامتها، لكنّه سيبقى بنّاء مدنٍ مرموق، قد بدلّ بنية عالمه من مدنٍ دولٍ متمايزةٍ وإمبراطورياتٍ راسخةٍ إلى شبكةٍ كوزموبوليتانيةٍ ممتدةٍ من المراكز الحضرية. وحين وافته المنية شابًّا في العام ٣٢٣ قبل الميلاد، لم يثبت أحدٌ غيره القدرة على الإشراف على هذه الأملاك الشاسعة، فانقسمت إلى إمبراطوريتين – البطلمية والسلوقية – تزعّمهما قائدان من قواد الإسكندر وأطلق اسميهما عليهما. وأدّت مدينتان حديثتان استثنائيتان، الإسكندرية في مصر وإنطاكية في سوريا، دور عاصمتي الإمبراطوريتين على التوالي. كانتا مفعمتين بالحياة والثقافة، تضجّان بأقوامٍ من تقاليد متنازعةٍ وثقافاتٍ متباعدةٍ على نحوٍ واسعٍ من حيث الملبس والمأكل والدين والعادات. موظفون، جنودٌ، وتجارٌ يونانيون استوطنوا أرجاء الإمبراطوريتين، في آسيا والشرق الأدنى، جالبين معهم المؤسسات والتأثيرات اليونانية. وعلى نحوٍ أكثر مباشرةً، تمّ إنشاء ثقافةٍ مشتركةٍ عبر هذه المساحات المتنوعة والشاسعة. لغةٌ مشتركة، اليونانية، زادت من توحيد الشعوب عبر أراضي الإمبراطوريتين.

يقال إنّ الفترة الهلّينية انتهت في العام ٣١ قبل الميلاد، لكنّ روما كانت تنمو في الخلفية منذ بعض الوقت، وشرعت تتدخّل في الشؤون الهلّينية في وقتٍ مبكّرٍ يعود للعام ٢١٢ قبل الميلاد. نجحت كليوباترا إلى حدٍ ما في التأكيد مجدّدًا على القوة المنسية للسلالة المصرية – اليونانية، لكنّ الأمور مضت أبعد بكثير، وبانتصار أوكتافيان **Octavian**، قُضي الأمر. لم يعمر عالم الإسكندر طويلاً، لكنّه كان موقع تجديداتٍ ثقافيةٍ مذهلة، وقد تواصلت الحياة الثقافية للعالم الهلّيني لقرونٍ بعد أن طمسته روما. كانت الروح المتجدّدة التي جعلت الثقافة الهلّينية بهذا الثراء

وليدة الضرورة: بعد أن كان عالَم اليونان ثقافةً قدّرت النقــاء والدقّــة والأصـــالة، أصبح يواجه حالةً قائمةً من الاندماجات والاختلاطات، والتأثير والتجميع. اجتمــع الكرب مع التحول، لكن أيضًا مع تذوّقٍ متنامٍ لمتعٍ وفضائل كوزموبوليتانية .

في مستهلّ هذه الحقبة من الجيشان السياسي والاجتماعي، وبالصدفة بطريقةٍ ما، حدث تغيرٌ بارزٌ ومديدٌ في طريقة فهم الناس لعلم الفلــك. سيتواصـــل النظـــام الكوني البطليموسي الجديد الذي تأسّس في ذلك الوقت من دون منافسةٍ أو بالقليـــل منها حتّى لحظة الثورة الكوبيرنيكية التي جعلت الشمس مركز العالم فـــي عــصر النهضة. كانت الفكرة المهيمنة التي سبقت النظام البطليموسي غايةً فـــي البـــساطة: هنالك الأرض والسماء والعالم السفلي. تحدّث اليونانيون عن الآلهة التي تعيش في سرّة العالم مع بشريةٍ محشورةٍ قرب موطن الآلهة الجبلي. وقــد صـــوّروا الأرض أحيانًا كقرصٍ يطفو تحت سماءٍ شديدة التقوّس. وفي كلا الحالتين، كانت البـــشرية متموضعةً في ميدانٍ مركزيٍّ محميّ. بيد أنّ علم الكون البطليموســـي كـــان أكثـــر تعقيدًا بما لا يقاس.

لنبدأ بالفلاسفة ما قبل السقراطيين، كان هنالك طيفٌ واسعٌ من التـــصورات، لكن وبحلول القرن الثالث قبل الميلاد، تمّ التوصّل إلى إجماعٍ جديد. ظلّـــت الأرض في المركز، لكنّ سبعة عوالم سيارةً (بمعنى متجوّلةً) توجد إلى جانبها، القمر أقربها ويليه عطارد والزهرة والشمس والمريخ والمشتري وزحل، ثمّ النجوم الثابتة. وبما أنّ النجوم كانت ثابتةً ومثيرةً للخشية، والحيـــاة علـــى الأرض مليئـــةً بالمـــشاغل ومتغيرةً للغاية، فقد بدا جليًّا وجود مقياسٍ للقيم، وينحدر نحونا. نشأ بالتالي مفهـــوم العالم أسفل القمر، حيث نوجَد، المختلف جذريًا عن العالم العلـــوي حيـــث يمكـــن العثور على الآلهة.

لقد أظهرت الفلسفة الأخلاقية والطبيعية سذاجة ما تنطوي عليه فكرة وجود آلهةٍ مشخصنةٍ وفاعلة، لاسيما تلك التي تكون تفاصيل حياتها غير لائقة. عوضًا عن ذلك، كان هنالك آلهة غير بشريةٍ إلى حدٍّ كبير: بعيدةٌ بالمعنى الحسيّ، وبالمعنى الفيزيائي أيضًا في علم الكون الجديد. وكما يحدث عادةً مع الآلهة البعيدة، بدأت بالظهور على الأرض طلائع أرواحٍ أكثر غرابةً وشخصنةً، أرواحٌ يمكن رشوتها لقاء الحسنات وإلقاء اللوم عليها لقاء الحظ العاثر. تتسلّط هذه القوى الشيطانية من مكانٍ ما تحت القمر. كانت الآلهة جبارةً، لكنّها نائيةٌ وغير عابئة؛ لقد كان الجن وأرواح أخرى في متناول اليد، لكنّها كانت ضعيفةً نسبيًا، ولها رغباتها الخاصة، التي قد تتعارض مع أمنياتنا. أضاف مكان الآلهة في النموذج الكوني البطليموسي الجديد إلى الإدراك العام أنّ تجربة الإنسان لا يوجّهها أي نوعٍ من أنواع العناية الأوسع. وقد ساعد التأمّل الفلكي على التغيير الهائل في طريقة نظرة الناس إلى العالم.

أحدث قادة الجيش اضطرابًا عنيفًا في العالم الاجتماعي السياسي. أمّا علماء الكون، فقد أحدثوا اضطرابًا عنيفًا في العالم الروحي. لهذا السبب، تعدّ هذه الفترة هلّينيةً أكثر ممّا هي إغريقية، تحمل سمات اليونان أكثر مما هي يونانية. استُنزِف نسقٌ هائلٌ من ثقافاتٍ متنوعةٍ: أُغدقت الأبّهة الفارسية الاحتفالية بغير حسابٍ على السياسة اليونانية التي كانت متقشّفةً ذات يوم، وانتشرت العبادات المصرية السرّية بين الطبقات العليا في عالمٍ كوزموبوليتانيٍّ شاسع. كانت عبادة الإمبراطور وديانة إيزيس الغامضة اثنتين من العبادات الممارسة على أوسع نطاق.

أمّا الشكّ العقلاني الذي ميّز كثيرًا من أفكار هذه الفترة، فقد تعارض بحدةٍ مع الطابع العاطفي لتلكما الديانتين السرّيتين، لكن تمّ تخيّلهما كملاذين من خلفيةٍ

مشوشة. كانتا العبادتين السائدتين في الإمبراطورية الشاسعة، وقد استندت كلٌّ منهما إلى معرفةٍ سرّيةٍ تُكشف للأعضاء فقط. كانت "السرّية" هي المعرفة الخفية للنصوص والشعائر، لكنّها كانت أيضًا تبادلاً للآراء. كثيرًا ما كانت مراسم التلقين تترافق مع احتفالٍ ابتهاجي: موسيقى ورقص وعتمة وخمر. يعكس الطيش هنا العالَم الأوسع، الذي يتراءى وكأنّه فوضى مشوّشة. وفقط بالعناية الحكيمة للإلهة – كانت معظم الآلهة السرية مؤنثةً – سيكون هنالك أملٌ بالتوافق بين أفعال المرء وقدره. كانت الإلهة المصرية إيزيس، وعبر الأراضي الشاسعة للإمبراطورية، أكثر الإلهات أهميةً، لاسيّما بالنسبة إلى النخب الحضرية المثقفة. وبعد أن انتشرت إيزيس في العالم بعد أن كانت محلّية، تخلّت عن عرشها التاريخي على النيل واحتلّت عرشًا قمريًا تستطيع من علوّه أن تبصر بصورةٍ أشمل.

كانت إلهات الديانات السرية كافةً، وعدّة آلهةٍ وإلهاتٍ أخرى أيضًا، تحارب الإلهة تيشي **Tyche**، وهي نفسها كانت معبودةً على نطاقٍ واسع. تعني كلمة تيشي الحظّ والثروة والقدر. وكانت موضوع عبادةٍ طوال الحقبة الهلّينية، غالبًا باستسلامٍ لاعتباطيتها، ما يدفع للظنّ أنّ هذه العبادة كانت أقرب للرعب المتّسم بالتبجيل. بالنسبة إلى الهلّينيين رجالاً ونساءً، لم يكن العالم مبنيًا على التعارض بين الخير والشر، بل على التعارض بين النظام والفوضى.

بطبيعة الحال، ظلّ أهل المدن رفيعو الثقافة الذين مارسوا التعبّد لأجيالٍ ضمن الديانات السرية، وعلى مدى قرونٍ، على معرفةٍ بآلهة اليونان الكلاسيكية، وكذلك على فلسفة العصر الكلاسيكي. لكنّ هذه الأوصاف الأقدم للعالم بوصفه محسوسًا وحسن التنظيم لم تبدُ صحيحةً – كان العالم متخمًا بالفوضى. والأفراد، الذين كانت هوية آبائهم وأجدادهم تتعيّن من خلال محليتهم، أضحوا في ذلك الوقت

"أحرارًا"، طوعًا أو كراهيةً، فيما كان يبدو وكأنّه مجتمعٌ عالميّ. لم يجدوا مزيدًا من الفرص فحسب، بل مزيدًا من الاغتراب أيضًا. بات اختبار عاداتٍ ثقافيةٍ أكثر سهولةً، لكن صار سهلاً أيضًا أن يضلّ المرء دربه. وفي تغيّرٍ مهمٍّ آخر، تحوّل الناس من كونهم مواطنين، أو أعضاء أسرة مواطن، إلى كونهم رعايا. كان الأفراد في المدن جزءًا مما يشكّل صراحةً كلاً يفوقهم أهميةً، ولو أنّ هذا الكل ظلّ أقلّ من أن يعيّن هوية الفرد. من دون اقتراع، صار هنالك ضربٌ جديدٌ من الحرّية والفردية، لكنّ كلّ ما يتعلق بدلالة المجتمع ومعناه بات من الماضي. هكذا، انبثق اتجاهان مختلفان ردًّا على هذه التبدّلات، وتشكّلت بالتالي صورتان هلّينيتان أساسيتان عن البشرية.

كانت الأولى صورة فردٍ متوحدٍ، بل شريدٍ، يجوب آفاقًا واسعةً في بحثٍ مبهمٍ عن انتماءٍ وغاية، وعلى استعدادٍ في نهاية المطاف للإيمان بمجموعةٍ جديدةٍ كليًا من آلهةٍ لها صفات البشر. في الرواية الهلّينية الرائعة "الحمار الذهبي" من تأليف لوشيوس أبوليوس **Lucius Apuleius** (حوالي ١٢٤ــ١٧٠ قبل الميلاد)، يتعرّض النبيل الشاب لوشيوس لمشكلةٍ خلال تجواله فيستخدم مرهم صديقته السحري على أمل تحويل نفسه إلى بومةٍ ــ كما فعلت بنفسها ــ كي يطير بعيدًا عن المدينة وينجوا. وفي محاولة مساعدته، يدفعها اضطرابها لالتقاط علبة عقارٍ آخر فيتحوّل لوشيوس إلى حمارٍ بدل تحوّله إلى طائر. وتمضي الرواية عبر تعرّضه لمواقف مضحكةٍ وسعيه لاستعادة هيئته البشرية. لوشيوس حمارٌ في المقام الأول لأنّه يتجول، فهو في غير موضعه، ويتعرّض للمشكلات. حظيت الرواية بشهرةٍ هائلةٍ لأنّ قراءها كانوا مهاجرين مقتلعي الجذور في إمبراطوريةٍ مترامية الأطراف متعدّدة الثقافات، وفي هذه الحالة، تحكم حريةٌ لا حدود لها وبضعة

خطوطٍ موجّهة على عددٍ هائلٍ من البشر بالشقاء. كلّنا عرفنا شخصًا ما هام على وجهه وانتهى به المطاف حمارًا. تبلغ الرواية ذروتها حين يكتشف لوشيوس أخيرًا عبادة إيزيس التي تعيده إنسانًا، معلنةً أنّ لوشيوس سيضيع من غير مساعدة، حتى لو استعان بالفلسفة، أمّا الآن: "دع الحظ يمضي ويستشيط غضبًا في مكانٍ آخر، دعه يجد شأنًا آخر يمارس عليه قسوته..."[٢٦] لولا إيزيس، لكان الهائم وحيدًا تحت رحمة الفوضى.

لكن هنالك ردٌّ آخر على التحول من آلهة الأولمب إلى آلهة السماء البعيدة، إلى جانب كلّ التحوّلات السياسية وتلك المتعلّقة بعلم الكون. كان ذلك هو المزاج الآخر المهيمن فلسفيًا في الفترة الهلّينية: استسلامٌ حصيفٌ للفوضى وعدم اليقين والاقتناع بأنّ الحقيقة، حتّى الحقيقة المؤلمة، أفضل من العيش في ظلّ أفكارٍ زائفة. ما بدا عدم يقينٍ غير محتملٍ للبعض، كان حقيقةً محرِّرةً ومشوّقةً ولا يمكن إنكارها عند آخرين. بالنسبة إليهم، يفهم الطرف المثابر كيف يمكن أن تأخذ الكائنات العاقلة على محمل الجد النموذج القديم للعالم، بآلهته ذات الصفات البشرية ويقينه الأخلاقي. في مثل هذا المناخ، استطاع شكّاكٌ صقليٌ يدعى أوهيميروس أن يعلي من شأن اسمه من خلال هجاء آلهة الأولمب. كان كتابه الشهير "التاريخ المقدّس" ضربًا من الرواية الفلسفية فضلاً عن كونه أدب رحلاتٍ متخيّلة - ربما للمرة الأولى. يطلعنا الكتاب على أنّ الآلهة كانوا في وقتٍ ما أبطالاً عظماء اشتهروا بعد موتهم، وفي نهاية المطاف تحولوا إلى أسطورةٍ وصاروا موضوع تأليه. استقى المفهوم كثيرًا من الأمور من بروديكوس، الذي أدرك أنّ مكتشف صناعة الخمر

---

(٢٦) انظر: Lucius Apuleius, The Golden Ass (New York: Horace Liveright, 1927)، الصفحة ٢٥٨.

صار معبودًا في النهاية، مثل باخوس **Bacchus**، لكنّ أوهيميروس جعل من الفكرة أكثر من قصّة. فقد زعم في كتابه أنّه كان في جزيرةٍ متخيّلةٍ تدعى بانتشايا **Panchaia** واكتشف فيها دليلاً على أنّ زيوس كان إنسانًا، ملكًا عظيمًا، نعم، لكنه عاش ومات في كريت، مثله في ذلك مثل أيّ كريتيٍّ آخر. وصلتنا شذراتٌ وملخصات، لكنّ الكتاب حظي بشعبيةٍ وتأثيرٍ واسعين في زمانه وظلّ كذلك لزمنٍ طويل. فقد كان من أوائل الكتب اليونانية التي ترجمت إلى اللاتينية.

تمنح سيرة حياة الإسكندر الأكبر صدقيةً لأوهيميروس. في شبابه، تابع الإسكندر مُثل اليونان العليا للحاكم: عاقلٌ ومعتدلٌ ومتواضع. كان يجري إلى جانب عربته للمحافظة على لياقته وتشجيع جنوده المشاة المرهقين. لكنّ غزو إمبراطورية فارس غيّره، وراح يتبنى أساليبها "الشرقية" في الحكم، المفعمة بالأبهة والمراسم والشعائر السرية. وما لبث أن أصبح فعليًا إلهًا؛ كُرِّست له معابد وصار معبودًا في طول الإمبراطورية الشاسعة وعرضها. إذا تصوّرنا حكّام اليوم آلهةً، فلن يبقى أمامنا سوى خطوةٍ بسيطةٍ لندرك أنّ الآلهة القدامى كانوا يومًا ما حكامًا. ذلك صحيحٌ على نحوٍ خاصٍّ طالما أنّ قصة الإسكندر تماثل إلى حدٍ بعيدٍ قصة ديونيسوس: شنّ الإله حملة غزوٍ صاخبةٍ مماثلةٍ ولكن في الاتجاه المعاكس، بدأت في الهند وانتهت في الغرب. أضحى الآلهة بعدها أبطالاً، متحوّلين في الذاكرة المحلّية نتيجة الشعور البشري والوثنية والحاجة. مجدّدًا، لطالما تصوّر الناس أنّ آلهة اليونان أتت من مكانٍ ما، لكن بدا وكأنّ أوهيميروس يبتسم بسبب خطأ أكثر ممّا يمجد تأليهًا.

من الصعوبة بمكانٍ معرفة كيف اتّفق كثيرون مع الأوهيميروسية، كما أُطلق عليها، لكن من الواضح أنّ الناس استمتعوا بالفكرة. قارن المتنوّرون

والكوزموبوليتانيون أنفسهم إيجابًا بنظرائهم من الزمن الماضي، من رجالٍ ونساءٍ بدا وكأنّهم عاشوا في ظلّ أغلوطةٍ طفوليةٍ مضحكة.

إذًا، كيف كان على الشكّاك اكتشاف المغزى؟ بصورةٍ عامة، تعدّ الفلسفات الهلّينية بمثابة الفضة قياسًا إلى ذهب الفلسفات اليونانية، ويحكَم عليها من خلال الأصالة وأحيانًا من خلال تطور الأفكار المجردة، وهنالك سببٌ لذلك. حيثما تتفوق الفلسفات الهلّينية، يكون ذلك نتاج ما يمكن أن يُطلق عليه تسمية أديانٍ دنيوية. وكانت قائمةً على عقائد وجّهتها مساعدة الذات، غالبًا ما استعيرت من الفلاسفة السابقين، لكنّها فُسّرت وقُدّمت بطريقةٍ تجعلها أقرب للفهم المباشر لكثيرٍ من الناس. أدعوها فلسفات الحياة الهانئة تمييزًا لها عن فلسفاتٍ أخرى، وغاياتها سعادةٌ عملية، لا تكتفي بالتنظير المجرّد لها: فهي تقدّم الجماعة والوسطاء والأنشطة. في هذا هي أشبه بالأديان، لكنها لا تعرّف أنفسها كأديانٍ ولا تَستخدم، على نحوٍ ملحوظ، الله أو الآلهة إلا لمامًا.

تشترك فلسفات الحياة الهانئة الهلّينية بخصائص كثيرة. فتجربة الشكّ في عالمٍ كوزموبوليتانيٌ متغايرٍ تشبه قليلاً الضياع في غابةٍ تشير من دون انقطاعٍ إلى ألف دربٍ محتمل. في كلّ مفصل، في كلّ خطوة، تواجه المرء ممرّاتٌ بديلة، بحيث يصبح التخمين الدائم أشدّ إغاظةً من حقيقة الضياع. وبعد اختيار وجهةٍ معيّنة، يلتقي المرء باستمرارٍ بشجرةٍ أخرى في دربه. ما الذي ستفعله إذا جئت من ثقافةٍ تعلي من شأن الوطن والقيم المحلّية، وتشعر الآن أنك تائهٌ في حيزٍ ممتدٍ وشاسع، غريبٍ وخالٍ من المعنى؟ بقدر ما يكون إيمانك أقوى بذلك الوطن شبه المنسيّ، بقدر ما يكون مرجّحًا أن تصاب بالذعر، أن يتنامى رهاب الأماكن المغلقة وسط الأشجار وتحت قبةٍ لا سماء فوقها. شعر الهلّينيون برغبةٍ مستميتةٍ في

الخروج ممّا بدا غابةً موحشةً لا نهاية لحدودها. كانت فلسفات الحياة الهانئة لتلك الفترة قادرةً على إنجاز مهمة إنقاذٍ مدهشة للبشر الذين تاهوا في الغابة وأنهكهم البحث عن وطن.

فعلوا ذلك بملاحظة أنّنا نستطيع التوقّف عن الضياع إذا توقّفنا عن محاولة الخروج من الغابة فحسب. عوضًا عن ذلك، نستطيع التقاط بعض العنّاب، الجلوس تحت شجرة، والشروع في وصف كيف أنّ أرض الغابة المرقّطة بأشعة الشمس تومض مع تمايل النسائم. يتلاشى رعب الضياع الأوّلي تمامًا حين تؤمن كليًا بأنّ المدينة التي تقصدها لا وجود لها في الخارج، وراء الغابة. إن لم يكن هنالك انعتاق، ذهابٌ إلى وطن ، فلا بدّ أن تكون هي وطنًا، هذه البرهة الوامضة المفعمة بالعنّاب. علّق على شجرةٍ لافتةً كتب عليها "وطن" فتصبح وطنًا؛ حاول فقط أن تمضي وقتًا طيبًا. هكذا يلتفت الشكّاك الكوزموبوليتاني بأفكاره إلى الماضي، إلى أجيالٍ سابقةٍ بتعاطفٍ محيّر - كانوا مخطئين - وينظر إلى معاصريه المؤمنين بإشفاقٍ حقيقيّ؛ وكأنّهم مخلوقاتٌ تعدو في أرجاء الغابة، تبحث بغباءٍ عن مخرجٍ من الشرط الإنسانيّ. بعد كلّ ذلك، لن يكون الأمر بهذا السوء إذا أقمت في مكانك وقبلت بضع أفكارٍ عويصةٍ منذ البداية.

الكلبيون

كلمة كلبيّ مشتقةٌ من الكلمة اليونانية **kuon** ومعناها كلب. وقد أطلقت الكلمة على أصحاب مدرسةٍ لأنهم اعتزموا العيش مثل الكلاب، من غير حياءٍ أو عرف. كان ديوجينس من سينوب **Diogenes of Sinope**، مؤسِّس المدرسة كما يظن، مثلهم الأعلى. وقد رأى الكلبيون أنّ طريقة عيش الناس في المجتمع المتمدّن مليئةٌ

بالزيف والضيق العاطفيّ والكفاح عديم الجدوى. غير أنّ الأمانة واليسر والراحة متاحةٌ لكلّ شخصٍ بمجرّد أن يتوقّف عن الكذب وانتحال الأدوار والكدح. أراد الكلبيون العيش باستقامةٍ وسكينة، مثلما تعيش الحيوانات، ورفضوا بالتالي كل أشكال التملّك والأعراف الاجتماعية وناموا في العراء. تفاخر ديوجينس بأنّه يؤدّي وظائفه الطبيعية كافةً من غير خجل، كما هو حال كلاب المدينة. وحين يحتاج ملجأ، يقفز إلى إحدى جرار التخزين الطينية الضخمة القائمة في الساحات العامة في تلك الأيام.

تضمّن رفض ديوجينس للأعراف كافةً رفض الالتزام الديني: لم يشارك في أيّ طقسٍ دينيٍّ أو سياسيٍّ أو اجتماعيٍ[٢٧]. ومع أنّه لم يتعبّد أيّ إلهٍ من الآلهة، لكن من المحتمل أنّه آمن بها. مفاد ما قاله حول هذه المسألة أنّه ينبغي علينا عدم عبادة الآلهة لأنّها لا تحتاج شيئًا منا ـــ في الحقيقة، لا تحتاج أيّ شيءٍ على الإطلاق. مع ذلك، تجاهل ديوجينس عمومًا وبكلّ بساطةٍ فكرة الآلهة، ولم تكن الآلهة بحالٍ من الأحوال جزءًا من الحلّ الذي قدّمه لمشكلة كيف ينبغي على المرء أن يعيش ـــ أو كيف يمكننا فهم مأزقنا. تخلّى الرجال والنساء الذين اتبعوه عن كلّ ما يملكون، لكنّ ذلك لم يكن في سياق التضحية أو التواضع. كان بالأحرى فعل انعتاق. في ابتعادهم عن كلّ ما يعرضه العالم ويتطلّبه، اتخذوا قراراتٍ لتدبّر شؤون هنائهم الداخلي.

كان أسلوبهم في ذلك محاباة الكون، الذي لا يطلق أحكام قيمة، ولا يحاول القيام بشيء، ولا يشعر مثلاً بالخجل من مفرزاته. لم يكمل ديوجينس ذلك بالنصف الثاني من الدافع الديني ـــ فرض الإنسانية على الكون ـــ وبالتالي يمكن أن ينتهي الأمر برمّته حينئذٍ وهو يبدو أقلّ من منتصر، وبالتأكيد أقلّ من متسامٍ . مع ذلك،

---

(٢٧) انظر: Drachmann، الصفحة ١٠٩.

هؤلاء هم الكلبيون الأصليون. بيد أنّ المضيّ في دفع انعدام الإنسانية إلى حدوده القصوى، وتمثّله، وعيشه يوميًا، يمكن أن يوصلنا بطريقةٍ ما إلى السرمدية والاستمرارية. نحن قوام الكون، واعون في كل لحظة، لكن وفضلاً عن القليل من القدرية، فنحن في الوطن.

إنه حلٌ مذهلٌ لمشكلة الإنسان. لقد بسطت المدينة الإنسانية على مجالٍ أوسع للكون – فقد كانت أبقى من الأفراد وتمتلك إحساسًا بالغاية تعلو على إرادة الشخص الضئيلة. تعامل الكلبيون مع المشكلة عينها بأن جعلوا أنفسهم أقل استهلاكًا بالإنسانية. بدا الكون، بغياب الآلهة، أشبه بصقعٍ ميتٍ من العنف والمصادفة وبدونا نحن البشر الممثلين الصغار لحكايتنا الخيالية العاطفية. كلّ ما تبقّى من هذه الحكاية محافظتنا على سلوكنا المتمدّن والمتحضّر – كائناتٌ ضئيلةٌ تكبح تجاوز اللا معنى من دون أي شيء سوى خجلنا من جسدنا وسعينا للإنجاز. ألقى ديوجينس قوله الفصل، "أتخلى"، ووجد أنّ التجربة تحرّره على نحوٍ مذهل.

ثمة حكايةٌ تعليميةٌ انتقلت إلينا: أمام حشدٍ واسعٍ من الناس، اقترب الإسكندر الأكبر من ديوجينس الذي كان مستلقيًا في الشارع يعرّض جسده لأشعة الشمس. أطلّ الفاتح الشاب على الفيلسوف وسأله أن يطلب أيّ شيء يتمنّاه. كان عرضًا جديرًا بالازدراء، لأنّه مكافأةٌ على حكمة ديوجينس ومحاولةٌ مهينةٌ لجعله يتخلّى عنها. أجاب ديوجينس أنّه ربما يوجد "حقًّا" ما يريده وطلب، بعد لحظةٍ، من الإسكندر أن يتفضّل بالامتناع عن حجب شمسه. المدهش في هذه الحكاية ليس الهدوء الذي ظهر من انعدام رغبات ديوجينس فحسب، بل كذلك من عجز الإسكندر الأكبر في هذا الموقف. لدينا هنا رجلان يريدان بصورةٍ طبيعيةٍ أن يظهرا غير متكافئين بلا جدال: لكلٍ منهما سمعته، لكنّ أحدهما يملك ثروةً تفوق التصور والآخر لا يملك شروى نقير. لكن إذا كان الفقير لا يرغب حقًّا بتلك

الثروات، فكل ما لدينا رجلان لكلٍّ منهما سمعته، أحدهما يبذل جهدًا هائلاً ويمثّل أبّهة السلطة وطقوسها، في حين يسترخي الآخر تحت أشعة الشمس. في هذه اللحظة، يبدو الغني معتدًّا بنفسه على نحوٍ مضحك، ويبدو الآخر حكيمًا ومطمئنًّا. الأكثر من ذلك، آخذين بالحسبان مجريات العالم، يبدو الغنيّ والقويّ آيلاً للسقوط، في حين يبدو الفيلسوف المسفوع في موقعٍ مستقرٍّ للغاية. كان الشخص المهلهل محاطًا أيضًا بأصدقاء يحبّونه لسجاياه الفطرية فحسب، ومن المرجّح أنّهم مرتاحون كثيرًا لصحبته. أمّا الغني، فقد كان وحيدًا إلى أبعد الحدود، وأكثر عرضةً للخوف والمصادفة والحسد والاستنزاف.

لم يرِد ديوجينس شيئًا، وبالتالي لم يكن مفتقرًا لشيء، يقال إنّ الإسكندر الأكبر قال: "لو لم أكن الإسكندر، لكنت ديوجينس"، هكذا كانت استقلالية ديوجينس. ويُقال، والشيء بالشيء يُذكر، إنّ ديوجينس، وردًّا على التحية بمثلها، قال إنّه لو لم يكن ديوجينس لكان الإسكندر. يستحضر التبادل إلى الذهن الطريقتين الناجعتين لشفاء الحسد: الامتناع عن اشتهاء ما لدى الغير، أو الخروج لإحضاره. قد يوفّر الخيار الأول كثيرًا من الجهد والوقت، ولو أنّه يتطلّب بالطبع تحويل الانفعالات، أو السيطرة عليها في الحد الأدنى.

نصيحة ديوجينس أن نتوقّف عن الانشغال بالإنجازات، أن نقبل خلوّ الكون من أيّ معنى، وأن نستلقي على مقعد حديقةٍ ونمتّع أنفسنا بأشعة الشمس طالما واتتنا الفرصة. قد يجيب الإسكندر بأنّ الفتح لهو، وقد نفعل 'ذلك' أيضًا إذا واتتنا الفرصة. مع ذلك، فبعض التحكّم بشهواتنا ضروريٌّ دون ريبٍ للسعادة، ويبدو أنّ اقتراح ديوجينس اجتذب كثيرًا من الناس حتى في أشدّ أشكاله تطرفًا. فهو يتطلّب جهودًا كثيرة، لكن يبدو أنّه منح في المقابل قوةً هائلة، واجتذب نساءً ورجالاً من أرجاء الإمبراطورية ليراقبوا طريقته الكلبية في العيش ويقلّدوها. لقد تطلّبت حياة

الكلبي التقوى وأوحت بها. كما أنّها كانت رفضًا للمغزى والعرف، لكنهـــا مـــدّت أتباعها بقوة النهوض والاستمرار. أن تكون كلبيًا حتّى بالنسبة لما تحبّه الكلاب هو أمرٌ فارغٌ ومحبِط؛ أمّا أن تكون كلبيًا حقيقيًا، فيعني أن تستبقي بضعة أشكالٍ مـــن التقوى، كالإخلاص والطعام والنوم.

الرواقيون

أطلق الاسم نسبةً إلى الرواق، حيث كان مؤسّس المدرسة، زينـــون **Zeno**، يلقي دروسه. وقد تقاسم الرواقيون مع الكلبيين واقعيتهم غير الخالية من المعنـــى، وشغلتهم الاستقلالية، وكانت نصيحتهم ألاّ يشغل المرء نفسه إلاّ بما يستطيع التحكّم فيه. كانوا أشدّ افتتانًا بالحضارة من الكلبيين. ومثل الكلبيين، لـــم يعتمـــدوا علـــى مرجعية الآلهة في مقاربتهم العامّة للحياة. اعتقدوا أنّ الله هو الكون بمجملـــه. قـــد يبدو ذلك دينيًا للغاية، لكن، ووفقًا لعيش الرواقيين، كلّ ما يكون إلهيًا يشبه كثيـــرًا كلّ ما هو غير إلهيّ. أفادت الفكرة في تخفيف التوتّر بين ما هو أزليٌّ وكليّ القدرة وبين ما هو أرضيٌّ وضعيفٌ وهالك، وكان الاعتقاد أقرب للدنيوية: نحن موجودون هنا، هذا هو حالنا، ما من حالٍ خفيٌّ آخر. مهمة المرء التعوّد على آلام ذلك الحال.

تنصّ الفكرة المركزية في الرواقية على أنّه مع خـــسارة المدينـــة بوصـــفها مركز الحياة، ينبغي اعتبار الكون مدينةً عملاقةً واحدة. إذا أدّى النـــساء والرجـــال دورهم في الكون باجتهادٍ مثلما يؤدّونه في المدينة، فسيعيدون خلق إحساس الانتماء إلى مجتمعٍ ذي معنى وأبديٍّ نسبيًا، أوسع منهم قوةً وأهمية. يتطلّب الشعور بأنّـــك جزءٌ من مجتمع الكون قدرةً على التخيّل أكبر ممّا يتطلّبه الانتماء إلى مدينةٍ محليةٍ لا تصعب معرفتها، لكن هذا هو ما أرادت الرواقية المساعدة عليه. لم يكن أنصار

الرواقية بحاجةٍ إلى النواح على قسوة حياتهم ما دام أنّها مجرد دورٍ عليهم تأديته: لا أهمية للأمر، سواءٌ أدّى المرء دور ملكةٍ أم خادمة حجرة غسيلٍ في مسرحية، ما دام أنّه يؤدّي دوره بصورةٍ حسنة. وقد يكون دور الخادمة، اعتمادًا على المسرحية، هو الدور الأفضل. في هذا المخطّط، لا يسنح للبشر معرفة ما هي المسرحية، ناهيك عن غايتها، لكن من الجليّ أنّهم جميعًا عناصر أساسيةٌ فيها. والكون، مسرحها، يحتجزنا في مركزه. وما دام أنّ حياة الأفراد مهيأةٌ عمومًا على نحوٍ مسبق، فقد منح الرواقيون أهميةً كبيرةً لفكرة القدر وراقبوا النجوم بحثًا عن إشاراتٍ لما يمكن أن يحدث. لا عجب أنّهم كانوا موظفين لامعين، وطوال قرونٍ، رعت مؤسسات الخدمات العامة الرواقية ضمن صفوفها.

هنالك قدرٌ مؤكدٌ من التضارب حول مسألة الإلهيّ. اعتبر بعض الرواقيين أنّ الله متطابقٌ بالكامل مع الطبيعة. بالنسبة إليهم، القدر أو العناية الإلهية هي فعليًا جبريةٌ مادية؛ ليست مستندًا مكتوبًا في زمن سابق، بل مجرد حدوثٍ لقوانين الطبيعة. وتصوّر رواقيون آخرون الله بمزيدٍ من الشخصنة – مع أنّه ظلّ متماثلاً إلى أبعد الحدود مع الطبيعة أو الكون، بيد أنه يُعنى بالبشر الأفراد ويتدبّر شؤون أقدارهم. بكلماتٍ أخرى، جرى تصوّر هذا الله كخيرٍ كليّ. هنالك شرٌّ وحيدٌ في العالم، حدث حين رفض الناس تأدية أدوارهم. لم يتمكّن الرواقيون إطلاقًا من أن يأخذوا بالحسبان حقيقة أنّ العالم يحتوي على كمٍّ هائلٍ من الألم والقسوة، فقد كان ردّهم الأكثر شيوعًا هو قولهم إنّ هذه المشاق بمجملها جزءٌ من خطةٍ كبرى إيجابيةٍ أكثر اتساعًا. بطبيعة الحال، الخطة الكبرى هنا هي ميكانيكيةٌ إلى حدٍّ ما؛ وبقدرٍ أقلّ، الكائن المفكر كليّ القدرة، وبقدرٍ أكبر آلةٌ كونيةٌ معقّدة. الفكرة بمجملها أن يعيش الأفراد بانسجامٍ مع الكون. إن كان ممكنًا إحراز ذلك، فلن يكون هنالك مشكلةٌ حقيقية. إنّ معظم ما يبدو مستوطنًا في الدين – الصلاة والطقوس والخطيئة

والمعجزات: ليست له علاقةٌ قويّةٌ بالورع الرواقي. مع الكلبيين، لم يكن للغاية محدثٌ، أمّا مع الرواقيين، فالكون وأجزاؤه البشرية شاركت جميعًا في حالةٍ عامّةٍ للغائية، لكنّها غائيةٌ بعيدةٌ بحيث لا تتعاطف كثيرًا مع آمال الفرد أو نزوعاته.

الأبيقوريون

كان أبيقور شخصيةً ساحرةً في تاريخ الشك. فقد قال إنّ البشر لا يستطيعون فحسب أن يتدبّروا أمورهم ليكونوا فاضلين في هذا العالم المشوّش غير الخاضع للإشراف، بل يمكن حقًّا أن يكونوا سعداء. في الحقيقة، ما من سببٍ يجعلهم تعساء. العقبات الثلاث الرئيسة التي تقف في وجه السعادة هي، كما يوضح، خوف الموت وخوف الألم وخوف الآلهة. لقد تعامل مع خوف الموت بالدفاع عن فكرة أنّ الموت هو نومٌ لا واعٍ بالكامل، لا أكثر ولا أقل. الموت ليس مشكلةً لأنّنا حين نكون أحياء لا نموت، وحين نموت لا نعرف أنّنا متنا. ما دام أنّك قد تقلق بهذا الشأن، فما من شيءٍ لتقلق بشأنه.

كلّ ما لا يسبّب إزعاجًا حين يكون موجودًا، يسبّب فقط ألم التوقع الذي لا أساس له. لذلك، فالموت، أبغض الشرور، لا يعنينا بشيء، لأنّ الموت لا يأتي حين نكون، وحين يأتي لا نكون. إنّه لا شيء إذًا، سواءٌ للأحياء أم للأموات، لأنّ الموت لا يوجد مع الحياة والموتى غادروها(٢٨).

---

(٢٨) انظر:
Epicurus, "Letter to Menoeceus", in Diogenes Laertius, Lives of the Eminent Philosophers, Robert Drew Hicks, trans. (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1972)
الصفحة ٦٥١.

كما أنّه جادل في أنّ خوف الألم منتهورٌ ما دام أنّ الألم الشديد لا يطول عادةً، والألم المديد يميل لأن يكون معتدلاً نسبيًا، ما يعني أنّه محتمل. خوف الألم أشدّ سوءًا من الألم نفسه. سلّم بالألم، تقبّل اللسعة، لاسيما في حال عدم وجودها، وتكون قد تغلبت على عدوك الألدّ: ذاك القابع في رأسك. أمّا خوف الآلهة فأشدّ تعقيدًا، وجزءٌ من اهتمامنا بذلك هو حقيقةٌ بسيطةٌ مفادها أنّ أبيقور وضع خوف الآلهة في أعلى قائمة مشكلاته البشرية. تصعب علينا معرفة كمّ الخوف الذي يعيش الناس فعليًا في ظله فيما يتعلق بآلهة اليونان. لدينا أمثلةٌ معاصرةٌ نسبيًا عن الخوف المضني من الله. ومع ذلك، رأى أبيقور بوضوحٍ أنّه كان حقيقةً واسعة الانتشار في زمانه، والشعبية الهائلة التي حظيت بها تعاليمه يمنحها كلّ هذا الوزن.

ردّ أبيقور على خوف الآلهة بمجرّد الإصرار على أنّ الآلهة موجودةٌ بالفعل، ضربٌ منها، لكنّها لا تبالي إطلاقًا بشؤون البشر. ووافق على نظرية ديمقريطس الذرية وعلى نظريته الذرية حول مجمع الآلهة: الآلهة متميّزون لكنّهم بالأحرى أنساقٌ مرنةٌ من ذرّاتٍ دقيقةٍ إلى أقصى الحدود. كما أنّه أوضح حجّة الإجماع: بما أنّ كلّ مجموعةٍ من البشر تؤمن بشكلٍ من أشكال الآلهة، راح يجادل، فلا بدّ من وجود ما يشبههم؛ ينبغي أن نحصل جميعًا على نوعٍ من المعلومات الصحيحة من خلال أدواتٍ حسّيةٍ سليمةٍ نسبيًا. ومع ذلك، يواصل شرحه، كنّا على خطأٍ في تأويلنا لهذه المعلومات الحسّية. اقترح ديمقريطس تفسيرًا طبيعيًا للآلهة، لكنّه لم يمضِ كثيرًا أبعد من ذلك. أما أبيقور، فقد أعلن بشيءٍ من البهجة أنّ الآلهة صورٌ من حيث الجوهر. وقد اعتقد أنّ لهذه الصور جوهرًا ما وأنّ بوسع البشر أن يعاينوها، وبخاصّةٍ في الأحلام. لكن على الرغم من مثل هذه الظهورات، لا تشبه هذه الكائنات الإلهية التصوّرات التقليدية عن الله أو الآلهة؛ لا تشبه البشر على الأقل، ولا تولينا أيّ اهتمامٍ إطلاقًا.

آمن أبيقور بوجود عددٍ لا متناهٍ من الأكوان - بعضها مختلفٌ جدًا عن كوننا وبعضها يشبهه تمامًا. ما فهمناه بوصفه آلهة اليونان كانت، كما يوضح، صورًا - كائناتٍ خالدةً وساكنةً حقًّا تعيش في الفضاءات بين المنظومات الكونية. لها إحساسٌ واحدٌ فقط وهو سعادةٌ مطمئنة. لا ينتابها الغضب أو الإحباط أو الهيجان. لا تحاكِم. حتى أنها لم تخلق العالم - ولو أنّها خلقته، لما كان مليئًا بكلّ هذه المعاناة. هنا يستشهد أبيقور بالتماسيح بوصفها خطرًا فظيعًا وشنيعًا لا يبدو أنّ وجودها يشير إلى خالقٍ خيّر.

ما قدّمته آلهة أبيقور أمرٌ واحدٌ هو خدمة المثال - لكنّه بالغ الأهمية. بالنسبة للأبيقوري، هنالك كائناتٌ في مكانٍ ما، تحيا في سكينةٍ حقًا، وهي سعيدةٌ وخالدة. الفكرة المجرّدة حول هذا الهناء الوادع هي، بحدّ ذاتها، ضربٌ من تصاعد الحلم. على الرغم من كل شيء، نعرف نحن البشر أمرًا غريبًا: تستجيب السعادة للظروف، لكنّها خالدةٌ من حيث الجوهر. يمكننا اختبارها حين تهبط علينا؛ نستطيع جلبها بالممارسات أو بالمخدرات؛ لكنّنا لا نستطيع أن "نكون سعداء" فحسب. وفي حين تُكبِر أديانٌ بعينها كائنًا يحوز فضائل متفوّقة، تكبر الأبيقورية كائنًا ذا مزاجٍ متفوق - كائنًا حلّ مسألة الانشطار بين ما يشعر به وكيف يريد أن يشعر.

ذاك أحد أسباب تفضيل أبيقور لوجود الآلهة على عدم وجودها. والسبب الآخر هو أنّ أبيقور، مثله في ذلك مثل ديمقريطس، قال إنّه يصدّق أنّ الناس يرون حقًا آلهةً في أحلامهم ورؤاهم. بالنسبة إلى كليهما، نفوذ المأثور، العائد إلى قرونٍ متتالية، ووزن شهادات المعاصرين أكبر من أن نصرف النظر عنها. لكن ما دام تعلّق الأمر بأبيقور، فإنّ ما كان يعتقده أغلب الناس - وجود آلهةٍ أو إلهٍ مسؤولٍ عن العالم - لم يكن خطأً فحسب، بل ضربًا من ضروب جحود الحقيقة. حتى

أولئك الذين كانت لديهم بالتأكيد أفكارٌ عقلانيةٌ حول الآلهة فغالبًا ما كانوا يتصرّفون، حين يمعنون التفكير، بطرائق تتعارض تمامًا مع هذه الأفكار، هكذا وبّخهم أبيقور. "ليس الجاحد حقًّا هو من ينكر الآلهة التي تعبدها الجموع، بل من يؤكّد ما تعتقده الجموع عن الآلهة."(٢٩) في ذهنه، كان أبيقور واحدًا ممّن يبجّلون الحقيقة، بينما أولئك الذين يدّعون الورع يبدّدون مشاعرهم على الخياليّ.

وفّر ديمقريطس التبصّر في الذرّية والمادية؛ أعلن أبيقور أنّه آن أوان استخدام هذه القدرة لتفسير العالم عقلانيًا، لتحرير البشرية من الخوف. لكنّه أخذ على ديمقريطس، الذي كان يكنّ له إعجابًا كبيرًا، امتناعه عن إعلان انتهاء خوف الآلهة. الآن، يؤكّد أبيقور، ما من شيءٍ ترك للخوف: سوف نموت، وماذا إذًا؟ حين يقضى الأمر، يكون قد قضي. يحدث الألم، لكن إما أنّه لا يدوم طويلاً أو أنّه يكون قابلاً للتحمّل، دعه يأتي إذًا، إن كان سيأتي. أخيرًا، لا وجود لراشدين على هيئة أشباحٍ تراقب حياتنا وتنتظر لتعاقبنا. كلّ شيءٍ على ما يرام. كلّ ذلك يحدث فقط.

أكثر من ذلك، يجادل أبيقور، الحياة حافلةٌ بالحلاوة. يمكننا التمتّع بها أيضًا؛ يمكننا أيضًا إبداع فنّ تقدير اللذّة. لاحقًا، أضحى مذهبه مرادفًا لمذهب المتعة الحسّية، وهو سبب احتواء نعت "أبيقوري" على تلك الدلالة في وقتنا الحاضر. لكنّ الطعام الشهي والشراب السائغ وملذّات الجسد لم تكن هي التي تشغل ذهنه. ما شجّع عليه أبيقور فعليًا هو الرعاية المرحة للمعرفة والصداقة. لقد كتب دون ريبٍ عن بهجة الطعام والشراب، لكنّه قصد من ذلك تعليم اختبار متعة تناول كسرة خبزٍ وماءٍ فضلاً عن أطعمةٍ أخرى؛ الفكرة أن تُعنى بنفسك أكثر من اعتنائك بالطعام.

---

(٢٩) انظر: Epicurus, “Letter to Menoeceus”، الصفحة ٦٤٩–٦٥٠.

جعل أبيقور "الحديقة" مقرًا لمدرسته، وقد دخلها وغادرها نساءٌ ورجالٌ من شتى المقامات الاجتماعية – من بينهم محظياتٌ وعلى الأقل عبدٌ واحد – حيث يدرسون ويتحادثون ويسترخون. ازدهر كثيرون هنا. أضحت ليونتيوم **Leontium**، وهي محظيةٌ أثينيةٌ وصديقةٌ لأبيقور، مشهورةً لرسائلها الفلسفية. لم تتضمّن اللّذات الأبيقورية السياسة أو تدخّلاً زائدًا في شؤون العالم عمومًا. خلافًا للرواقيين، مال الأبيقوريون للنأي عن الحياة العامة، معتبرينها انشغالاً بمُثلٍ زائفة، وعلى الأرجح خداعًا للناس بتبديد العمر في سباقٍ لا رابح فيه. غطّت تعاليم أبيقور طيفًا واسعًا من المواضيع في العلم والفلسفة، لكنه جيّرها جميعًا لمساعدة الناس على تحقيق راحة البال (واللذة) في إدراكٍ تامٍّ لمأزقنا الفريد.

تنكر نظريات أبيقور في علم الفلك بصرامةٍ وجود صلةٍ بين حركة الأجرام السماوية والآلهة. في الحقيقة، تطلّب الأمر منه كثيرًا من الاهتمام والعناية ليبيّن أنّ ما يملكه البشر من معلوماتٍ ضئيلةٍ عن السماوات لا يسمح باختيار أي تفسيرٍ مفترضٍ يتعلّق بها. وقد أصرّ على أنّ أطوار القمر قد تكون بسبب دورانه على محوره، أو تداخله مع أجرامٍ أخرى، أو ربما بسبب "ترتيبات" الهواء. المهم في الأمر، كما يؤكد، أنّه "ينبغي على المرء ألا يسرف في التعلق" بتفسيرٍ واحدٍ مفاده أنّ يستثني أحدهم الآخرين من غير سببٍ وجيه[٣٠]. كان ذلك علمًا طبيعيًا، لكنه أيضًا تفنيدٌ لآلهة الأولمب القديمة، وعلى نحوٍ أكثر تحديدًا، ربما كان تفنيدًا لديني أفلاطون وأرسطو الفلسفيين. اعتقد أبيقور أنّ هذين الفيلسوفين سبّبا ضررًا جمًّا بإقناع الناس بأنّ النجوم والكواكب إلهية. لقد أراد تحرير البشرية ليس من الخوف من غضب آلهةٍ مفرطي الحساسية فحسب، بل من الخوف أيضًا من الضرورة الكونية ومن القضاء والقدر. وكما رأى الأمر، تحدث بعض الأمور في الحياة كيفما

(٣٠) انظر: Epicurus, “Letter to Pythocles”, in Diogenes Laertius، الصفحة ٦٢٣.

اتفق، ويحدث بعضها الآخر وفق الضرورة، لكنّ البشر يمتلكون ضمن هذا الوضع إرادةً حرةً. ما من أعلى وأسفل قياسًا للكون، وما من تراتبية قيمٍ خارج عقل الإنسان. تتلاقى الذرّات بطرائق منظّمةٍ وغير منظّمة على شكل نماذج وبمحض الصدفة. لا شيء يوجّهها بغائيةٍ في أثناء التجسدات المختلفة ولا شيء يحاول بغائيةٍ مساعدتنا أو عرقلة دربنا. لم يخلق الآلهة العالم وليس العالم مخلوقًا لأجلنا. يمكننا التمتّع به بسلام.

إنها لمعتقداتٌ مدهشة، لكنّ أبيقور أدرك أنّ مثل هذه التصورات لن تكون كثيرة النفع إذا فهم المرء ببساطةٍ هذه الأفكار. لا بدّ من دراستها إلى أن يتمّ دمجها كليًا وقبولها في وجود المرء المتكامل – كما هو الحال مع الكلبيين، تتطلّب ملاحقة هذه الأفكار ورعًا. لا نعلم عن ممارسات الأبيقوريين بالقدر الذي نرغبه، لكنّ إحساسًا يراود المرء بوجودها، بوجود حياةٍ تأمّليةٍ ومطقسنة. واصل أبيقور توجيه الناس نحو العمل على معرفة الحقيقة بصورةٍ كلّية: "عوّد نفسك على الاعتقاد بأنّ الموت يسيرٌ علينا، إذ يتضمّن الخير والشر القدرة على الإحساس، والموت هو الحرمان من القدرة على الإحساس..." يجب أن تبدأ الدراسة الفلسفية في وقتٍ مبكّرٍ من الحياة وتنتهي في وقتٍ متأخّر.

لذا علينا تدريب أنفسنا على ما يجلب السعادة، ما دام أنّها إذا كانت حاضرةً نحصل على كلّ شيء، وإذا كانت غائبةً تكون كلّ أفعالنا موجّهةً لتحقيقها.

ومجدّدًا، "تلك الأمور التي أدعوكم إليها دون توقّف، افعلوها، درّبوا أنفسكم عليها، تمسكوا بها لتصبح عناصر الحياة الحقة."(٣١) إنها ليست دراسةً فحسب، إنها تدريبٌ، أمرٌ تفعله.

---

(٣١) انظر: "Epicurus, "Letter to Monoeceus، الصفحة ٦٤٩.

قد يكون للممارسات الدينية الصارمة تأثيرٌ تحويليٌّ في عقل الإنسان، ومثل الأديان، تبتكر فلسفات الحياة الهانئة تجارب سرّيةٍ وتوسّطيةٍ - غالبًا في توسّل السلام والصداقة والدراسة والألعاب الفكرية والسكينة المبهجة. هذه اللذّات التي اعتبرها أبيقور خالدةً، وراء اختبار الفرد لها في أي زمنٍ مفترض، وبالتالي قادرةٌ على جعل الفرد يركّز على اللحظة. ما يجعل الفناء أقلّ إشكاليةً: في هذه اللحظة الجميلة، يحيى المرء. إحدى الوثائق القليلة التي وصلتنا مباشرةً من أبيقور رسالةٌ كتبها إلى صديقه مينويسيوس **Menoeceus** يشرح فيها فلسفته. بعد الحديث عن النهاية السعيدة للموت ومجد اللذّة الفانية الحصيفة، يختتم رسالته بهذه الكلمات اللافتة:

> **درّب نفسك ليلاً ونهارًا على هذه الوصايا وعلى وصايا القريب، بنفسك ومع من يحبك؛ ثم إياك، في اليقظة أو في المنام، أن تضطرب، بل عش كإلهٍ بين الناس. فالناس يفقدون كل مظاهر الفناء بالعيش في غمرة نِعمٍ خالدة[٣٢].**

ومرّةً أخرى، بالتنصل من حبّ العناية الإلهية وحمايتها، يجد الشكّاك العظيم نفسه شبيهًا بالآلهة في السعادة والتسامي والسكينة.

اعتقد أبيقور بعدم وجود معنىً حقيقيٍّ للابتهال، لأنّ الآلهة لا تصغي، ولأنّ البشر قادرون تمامًا على إسعاد أنفسهم بأنفسهم. بيد أنه قال أيضًا إنّ فعل الابتهال مكوّنٌ طبيعيٌّ من مكوّنات السلوك الإنساني ولا بدّ من التساهل معه. تلكم فكرةٌ صغيرةٌ رائعةٌ سنعود إليها لاحقًا. في غضون ذلك، دعونا على الأقلّ نعتبرها كنايةً

---

(٣٢) انظر: Epicurus, “Letter to Monoeceus”، الصفحة ٦٥٩.

عن الحب الإنساني. آخذين بالاعتبار فرضية أنّ الآخرين لا يوجدون حقًا كما ندركهم، ينطبق ذلك على كل واحدٍ منّا، فإنّ عزلتنا عميقة الغور واحتمال وجود أواصر حبٍ أو صداقةٍ بعيدٌ تمامًا. لكنّه صحيحٌ على بعض الصعد بطبيعة الحال: فنحن جميعًا غرباء عن بعضنا بعضًا؛ بعضنا قادرٌ، على سبيل المثال، على القيام بأفعالٍ مفاجئةٍ لم يرتكبها من قبل. أينبغي ألاّ نثق وألاّ نحب بأيّة حال؟ أيجب علينا أن نتصرّف وكأنّنا نستطيع معرفة شخصٍ آخر؟

الابتهال قائمٌ على احتمالٍ بعيدٍ بوجود من يصغي فعليًا؛ لكن هذا هو حال محادثاتٍ كثيرة. ولو أنّ الأول يبدو متكلّفًا قياسًا بالأخير: حتّى لو كان أحدهم يستمع إلى قصتك، ويصغي حقًا، فسيختفي من الوجود بطرفة عين الكون، لماذا تزعج نفسك إذًا بإخبار هذا الشخص الخادع وربّما غير المنصت بشيءٍ من غير المحتمل أن يفهمه فعليًا، قبيل أن تختفيا كلاكما من الوجود؟ صحيحٌ أننا نرغب بالتحدث إلى من يردّ علينا، بذكاءٍ إن أمكن، لكنّنا نتحدّث بالتأكيد من دون حاجةٍ للردّ أو توقّع الفهم. أحيانًا تكون الواقعة كلامًا، فعل التحدث. حالما نبعد ذلك قليلاً، يصبح تأثير التحدث أكثر أهميةً من مسألة الجدوى المتوخّاة منه – لأننا نعلم أنّ التحدث لا يجدي، ونتابع. أي أنّه يمكن للمرء أن يبتهل أيضًا.

أنكر أبيقور بعنادٍ الفكرة القائلة إنّ الآلهة تراقب البشر وتسمعهم بل وتعتني بهم، ومع ذلك لم يوصِ برفضٍ قاطعٍ لكلّ الممارسة الدينية. يبدو ذلك غريباً في أعين المعاصرين، لأنهم يسلّمون بأنّ الرفض العاطفي للدين غائبٌ هنا: لم يضع أبيقور نفسه في مواجهةٍ شاملةٍ مع المؤسّسة الدينية نفسها. بمعزلٍ عن السياق الخارجي للحرب السياسية بين الإيمان والعقل، لم يخش أبيقور من أنّ أي إشارةٍ مفردةٍ، يمكن أن يكافئ بها الديني، قد تستخدم ضده. ولم يكن توّاقًا إلى أن يتجنّب

أتباعه الابتهال والشعائر بغرض إظهار جحودهم علانيةً. أمّا في السياق الخارجي للحرب السياسية بين الإيمان والعقل، فيمكن اتخاذ مزيدٍ من الإجراءات المتباينة بأمان.

أوصى أبيقور بأن يشارك الناس في التقاليد الدينية لبلدانهم. ويبدو أنّ غرضه الرئيس من ذلك التوافق مع بقية نصيحته، أي التشجيع على حياةٍ خاليةٍ من القلق. خلافًا لزينون ورواقييه، ارتاب أبيقور بالمجتمع. وعلى الرغم من ذلك، كان التلاؤم مع الناس وتجنّب المواجهة وإيجاد الأصدقاء أكثر أهميةً لأبيقور ممّا هو الحال بالنسبة إلى ديوجينس وكلبييه. لم يكن ذلك إكرامًا للتقليد الذي أوصى بالمشاركة في شعائره العلنية فقط ، فقد اعتقد أبيقور أنّ هذه الشعائر تمنح فرصةً للتوسّط عند الكائنات الأثيرية الغريبة الموجودة بين الأكوان. فالتفكير بأنّها جميلةٌ وهادئةٌ يؤتي حكمةً مطمئنّة.

كان تصوّر أبيقور للوعي عقلانيًا بطريقةٍ مشابهة. وقد أوضح أنّ كل شيءٍ مصنوعٌ من الذرّات والخلاء. إنّ مادة العقل البشري، وإن بدت مختلفةً عن مادّة بقية العالم، لكنها في العمق هي نفسها. قد يبدو أنّ الماء والحجر، على سبيل المثال، مصنوعان من أشياء مختلفة كليًا، لكن ديموقريطس وآخرين قاموا بقفزةٍ للاعتقاد بأنّهما بطريقةٍ ما مصنوعان من الشيء نفسه. مع ذلك، ومقارنةً بالوعي، من الواضح أنّ الماء والحجر هما شيءٌ واحد: إنّهما مادتان، والوعي شيءٌ آخر من جديد. مع ذلك، قد يكون وصف أبيقور للوعي ملائمًا جدًا للمخطط نفسه إذا كان العقل أو "النفس" مكوّنين ربما من ذراتٍ ضئيلةٍ بعينها. "من خلال الاحتفاظ بمشهد إدراكاتنا وأحاسيسنا (بهذا ستكون لدينا أسسٌ راسخةٌ للإيمان)، ينبغي التسليم عمومًا بأنّ النفس شيءٌ عياني، مؤلفةٌ من جسيماتٍ دقيقة، تتناثر في أرجاء الجسد"، شيءٌ يشبه الحرارة والريح.

من المحال تصوّر أيّ شيءٍ غير ماديّ بوصفه موجودًا بذاتــه إلاّ الفــراغ الخالي. والفراغ الخالي لا يستطيع بذاته أن يفعــل أو أن يكــون موضــع فعــل، لكنّه يسمح ببساطةٍ لجسمٍ أن يتحرك خلاله. وبالتالي، فمــن يقولــون بـــلا ماديــة الروح يتحدّثون بحماقة. لأنّها لو كانت كذلك، فلا تستطيع أن تفعــل أو أن تكــون موضع فعل[٣٣].

تتدفّق الذرّات التي تشكّل النفس بسرعةٍ أكبر من تلك التي تــشكّل المـــاء أو الغيوم أو الدخان، وهذا ما يفسّر التفكير. ذلك الجزء منّا الذي يفكّر ويشعر، هكــذا يواصل أبيقور تأمّلاته، هو جزءٌ من تركيبنا الطبيعي. لهذا السبب، حــين يمــوت الجسد، تموت النفس أيضًا.

ينبغي أن نلاحظ حقيقةً صغيرةً أخرى بصورةٍ عابرة: احتراس أبيقور مـــن تفنيد فكرة أنّ النفس تعتاش داخل اليرقات التي تندفع خارج الجثة. لليرقات حياتهـــا الخاصة، كما يوضح، أمّا حياتنا فخامدة. حقيقة أنّنا لن نحلم بمناقشة هذه النقطة هي تذكيرٌ بأنّ أبيقور لم يكن يجيب فعلاً على السؤال نفسه الذي نجيب عليـــه اليـــوم. وعلى وجهٍ أكثر تخصيصًا، كان ينكر مجموعةً مختلفةً من الفرضيات حول المكان الذي تمضي إليه النفس بعد الموت. شاركت الفيزياء والبيولوجيـــا فـــي النقاشـــات الدائرة حول مصير جوهر الإنسان - هنالك يرقاتٌ في الميتافيزيقا وميتافيزيقيا في اليرقات. لكنّ أبيقور لم يصدّق شيئًا من هذا، وعرض عوضًا عـــن ذلـــك ماديّـــةً تجريبيةً مدهشة. بالنسبة إليه، وعي الإنسان قوّةٌ مروّعةٌ تتطلّب تفسيرًا خاصًـــا - لكن ليس شديد الخصوصية. ينبغي ألاّ تكون فكرة أنّ الحياة تنتهي بـــالموت ســـببًا للقنوط: "الفهم الصحيح لحقيقة أنّ الموت يسيرٌ جدًا علينا يجعل فناء الوجود ممتعًا،

---

(٣٣) انظر: "Epicurus, "Letter to Herodotus، في: Diogenes Laertius، الصفحة ٥٩٨-٥٩٩.

ليس بإضافة زمنٍ لا متناه، بل بإزالة توق الخلود." إنّ قبول نهائية الموت يجعل التمتّع بملذات الحديقة ممكنًا. إنها حديقةٌ بيّنة الاختلاف عن تلك التي طُردنا منها في قصة جنة عدن. هذه المرّة، يمكنك أن تأكل من شجرة المعرفة من أجل الدخول. تبني هذه الحديقة بنفسك، جزئيًا بطابعك، جزئيًا بمحيطك الحقيقيّ. يتطلّب الأمر عملاً كثيرًا، لكن يمكنك البقاء بقدر ما تشاء.

بالنسبة إلى أبيقور، العيش بحصافةٍ، بتقديرٍ عميقٍ للملذّات المحتشمة، ليس مجرّد دربٍ للسعادة، إنّه السعادة بعينها. مفتاح ذلك، كما يقول، التوصّل إلى معرفة أنّ "سوء طالع الحكيم أفضل من توفيق الأحمق." الحقيقة القاسية أفضل من البهتان الرائع. ما دام أنّ السلوك يحدِث السعادة، وقبول الحقيقة يولّد راحة البال، فلن يكون لتقلبات المصادفة والقلق تأثيرٌ كبير. سلّم بأنّ ما هو سيئٌ في المعرفة ليس بالغ السوء فعليًا، تغلّب على فكرة أنّ الآلهة تراقبك، وكن سعيدًا.

الشكوكيون

على الرغم من العلمانية العميقة للمذهب الكلبي، وأحيانًا للرواقية، لكنّ الانتقادات الأشدّ التي وجهت للتأليهية صدرت عن الأبيقورية والشكوكية. بدأت الشكوكية مع بيرون الإيلي **Pyrrho of Elis**، الذي عاش بين العام ٣٦٥ وحوالي العام ٢٧٥ قبل الميلاد. لم يكتب شيئًا، بقدر ما نعلم، ولم يعرض على أتباعه نظامًا، بل طريقة عيش. درس بيرون أفكار الفلاسفة العظماء وتوصّل إلى استنتاجٍ مفاده أنّ الشخص الذكيّ حقًّا يمكن أن يقنعه أنّ أي جوهرٍ هو مادّة الكون الأساسية. أكثر من ذلك، كانت كل منظومات الفلاسفة هشّةً أمام المحاججة. اعتقد بيرون بأنّه لا يمكن معرفة شيء، لأنّه يمكن تأكيد نقيض كل عبارةٍ بالمعقولية.

كذلك، تقدّم الأحاسيس والعقول معلوماتٍ زائفةً أو هزيلة. ينبغي أن نحاول ألاّ نتخذ آراءً. فما دام أنّنا لا نعرف شيئًا على وجه اليقين، ينبغي أن نتصرّف على هذا الأساس، لا نؤكّد شيئًا ولا ننكره، أيًّا يكن الموضوع. نقف إذًا بعيدًا عن الحياة ونصل بالتالي إلى راحة البال.

أما طريقة العيش التي أوصى بها بيرون، فلا يعرف الكثير عنها، والمضحك في الأمر أنّ ما نعرفه تضاربات(٣٤). هنالك مأثورٌ واحدٌ يبدو أنّ بيرون كان يحاول فيه عزل العاطفة الإنسانية. في هذا المأثور، أشار برباطة جأشٍ "ولا مبالاةٍ شرقيّةٍ" إلى أنه كان يمرّ، في أحيانٍ كثيرة، بأصدقاء من دون أن يلاحظهم. ذات مرّة، حين هاجمه كلبٌ بريٌّ راح يعدو محرجًا، فيما بعد اعتذر لأصدقاء عن خوفه، وأعلن أنّه يصعب على المرء التجرّد من إنسانيته. في مأثورٍ آخر، لم يكن يحاول تجريد نفسه من الإنسانية، بل أن يعيش حياةً معتدلةً ليس غير. هنالك قصّةٌ عن تهدئته لمسافرين على متن سفينةٍ تتقاذفها عاصفةٌ بتوضيح أنّ الخنازير على السطح كانت هادئةً وتلوك طعامها. وقد أوصى الجميع بمثل هذا الصفاء. يبدو بيرون هنا أقلّ من زاهدٍ غير مكترث وأكثر من معلّمٍ حريص. فالقصص المروية عن حياته تؤيد الأمرين: في العام ٣٣٤ قبل الميلاد، انضمّ إلى بلاط الإسكندر الأكبر (كان أرسطو قد غادر الشاب، لعامٍ خلى، بعد أن لازمه ثماني سنوات) وارتحل معه إلى الهند، حيث درس مع فلاسفة ونسّاك وادي السند. وُجد في البلاط نفسه فيلسوفٌ من أتباع ديموقريطس ــ ماديٌّ وذرّيٌّ ومؤمنٌ بأنّ

(٣٤) حول الشكوكية الهلّينية، انظر الفصول التقديمية في:

Richard H. Popkin, The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza (Berkeley: Univ. of California Press, 1979);

والمقدمة التي كتبها Philip P. Hallie لـ Sextus Empiricus, Selections

خبرة الحواس غالبًا ما تعيبها أشياء من قبيل الخدع البصرية وخدع الجسم البشري. حين وافت المنية الإسكندر، رجع بيرون إلى إيليس وعاش مع أخت قابلته، ومع أنّه درّس الفلسفة لحشودٍ كبيرةٍ ولطلابٍ نظاميين، لكنّه قدّم العون في المنزل بتنظيفه وغسل الخنازير وأخذ الطيور إلى السوق. كما أنّ المدينة رسّمته كاهنًا. وعاش إلى أن بلغ التسعين من العمر، وقد أعفت المدينة، والعهدة على ذمته، جميع الفلاسفة من الضرائب. كان تيمون **Timon**، تلميذه الأنجب، مسلّيًا أكثر من معلمه، يكتب هجائياتٍ تصوّر كلّ شخصٍ بدا أنّه يعرف كلّ شيء كمهرجٍ متعجرف. بيد أنّه كتب أيضًا بأسلوبٍ بديع حول المقاربة البيرونية لمعرفة العالم. إنّه تيمون الذي كتب: "لم أضع حكم أنّ العسل حلو المذاق، لكنّني أعترف بأنّه كذلك". وقد كان له زوجٌ وأطفال، أحبّ الطعام والشراب وقضاء أوقاتٍ طيبة فضلاً عن الفلسفة والعزلة. كانت البيرونية الأولى زهديةً، لكنّها لم تكن كذلك على وجه الحصر.

أضحت الشكوكية أكثر أهميّةً في القرن الثاني قبل الميلاد حين أعادها الفيلسوف أرقاسيلاس **Arcesilaus** إلى الأكاديمية الأفلاطونية. وقد أدّى ذلك إلى تأسيس ما صار يعرف بالأكاديمية الوسطى (الجديدة)، وهو السبب في أنّ الفلسفة الأكاديمية باتت مرادفًا للشكوكية. لا نعلم كثيرًا عن آرائه في التأليهية أيضًا، لكنّ خليفته، قارنيادس من سيتين **Carneades of Cytene**، ترك لنا كثيرًا لنتداوله. كان قارنيادس الفيلسوف الأفضل، وهو أمرٌ قابل للنقاش، في القرون الخمسة التي أعقبت أرسطو، وكانت مساهمته في الشكوكية لا حدود لها لأنه أحلّ تصوّرًا سوفسطائيًا للاحتمال محلّ رفض تصديق أيّ شيء. كان ما قاله أنّنا لا نستطيع معرفة أيّ شيءٍ على وجه اليقين، لكنّنا نستطيع أن نحدّد باحتراسٍ إن كان أحد الاستنتاجات أكثر رجحانًا من غيره. ما أتاح للشكوكيين أن يعمدوا إلى استغلال كلّ شكّهم المدروس في مسائل فلسفية، حيث أنّ النموذج القديم يقيّدهم بالصمت الحصيف.

لم يصرّ قارنيادس على أنّ الآلهة كانت حكايةً من حكايات الخيال، لكنه فكّك غالبية البراهين الشائعة التي تثبت وجودها. كثيرًا ما ردّد التأليهيون، على سبيل المثال، أنّه لا بدّ من الآلهة طالما أنّ الناس يرونهم ويصفونهم بطريقةٍ مشابهة. وكما مرّ معنا، حتّى أبيقور العقلاني كان يضيق ذرعًا من عرض تفسيرٍ تجريبيٍّ لمثل هذه المزاعم. نبذ قارنيادس مرويات الرؤى، قديمها وحديثها، بوصفها حكاياتٍ لا سند لها في الواقع. وعلى زعم أنّ الإيمان العام بالآلهة يثبت وجودها، ردّ قارنيادس أنّ ذلك يثبت فقط أنّ الناس يؤمنون بالآلهة – يقتضي الأمر برهانًا آخر يظهر أنّ الآلهة موجودة.

هاجم قارنيادس أيضًا الموقف التأليهي القائم على وصف آلهةٍ بعينها، لاسيّما الله وفق تصوّر الرواقيين. كان الله الرواقي إله كلّ ما هو خير. لكن في رأي قارنيادس، تفترض الفضيلة الحقة وجود بعض العيوب والتقييدات. فلا يقال للمرء إنّه شجاعٌ لمجرد أنّه لا يعرف الخوف. ما من طريقةٍ ذات معنى لتحقيق الانضباط الذاتيّ في حال غياب الإغواء. لذلك، فوصف الله بالمتفضّل الأسمى إشكاليٌّ على نحوٍ متأصّل. كما أنّه هاجم الحجّة الغائية – فكرة أنّ العالم مدهشٌ إلى درجةٍ تقتضي وجود عقلٍ قد أبدعه – بتحديد مشكلاتٍ في الغاية. يذكّرنا هذا بشعور أبيقور تجاه التماسيح. بالنسبة إلى قارنيادس، ما من ذكاءٍ بادٍ في خلق أسقامٍ مضنيةٍ وثعابين سامةٍ وأمواجٍ مدّية. علاوةً على ذلك، حاجج أتباع أبيقور في أنّ هبة العقل هي أعظم منح الله للبشرية. يسأل قارنيادس بوضوحٍ لماذا أظهر الله مثل هذه المحاباة في توزيع العقل.

وصف قارنيادس هذه الطريقة في المحاجة بالهزع(*)، والكلمة مشتقةٌ من كلمةٍ معناها "كوّم". يقيم الناس الحجج أحيانًا بتكويم مجموعةٍ من الأفكار

(*) أو الرنح، عدم القدرة على تنسيق الحركات العضلية الإرادية (المترجم).

والملاحظات لإثبات صحة رأيهم. لو انتزع أحدهم إحدى هذه الأفكار من الكومة بدحضها، فهل ستبقى الكومة كومةً بعد ذلك، كما يسأل قارنيادس؟ إنه مفهومٌ حاذق، لاسيّما فيما يتّصل بالتأليهية. لنأخذ ثلاثة أسباب للإيمان بالله: أوّلاً، من أين أتينا؟ ثانيًا، جمال العالم يدلّ ضمنًا على الذكاء. وثالثًا، يؤمن الناس في كلّ مكان بالله. يمكن محاجّة كلّ سببٍ بمفرده، ولا تترابط الأسباب في نظامٍ منفرد، لكنها مرعبةٌ تمامًا ككومة. ومن خلال تعيين المجاز في الحجة، اكتشف قارنيادس طريقةً واضحة المعالم للتحقّق من صحّتها.

ربّما يكون الأكثر إدهاشًا، مع كلّ هؤلاء الشكّاك اليونان والهلّينيين، مدى انشغالهم كلّيًا بفكرة زيوس، على سبيل المثال، حتّى حين أوصلتهم شكوكهم إلى عدم الإيمان به. هذا ما ينبغي علينا توقّعه، لكنّه يظلّ بطريقةٍ ما مفاجئًا. براهين اليونان على وجود كونٍ تأليهيٍّ معلّقةٌ على خاصيات الآلهة كما تصوّرها اليونانيون. فقد آمنوا بمجمع الآلهة الأولمبي، هكذا كان أحد البراهين أنّ الناس شاهدوا هذه الشخصيات الخاصة، في رؤاهم وأحلامهم، لمئات السنين. واعتقدوا أنّ هوميروس وهزيود، اللذين كتبا عن الآلهة منذ زمنٍ طويل، لا يمكن أن يكونا كاذبين أو مخطئين على نحوٍ كامل. آمن اليونانيون بآلهةٍ كوكبيةٍ لأنّ الكواكب تتحرّك، ولا بدّ بالتالي أن تكون حيّةً، ولها أرواح. حين ننظر إلى الطريقة التي أقام الكفار بها حججهم، نجد أنّها مرتبطةٌ بهذه الآلهة عينها: كانت الأحلام والرؤى حقيقيةً لكنّها لم تكن صورًا فعليةً لآلهة الأولمب؛ لم يكن هوميروس وهزيود كاذبين لكنّهما سجّلا بأمانةٍ خطأً في ذاكرة البشر – كانت الآلهة حقًا مجرّد أبطالٍ مؤلّهين؛ الأجرام السماوية ليست آلهةً لكنّها بالأحرى صخورٌ تشبه الأرض. كان الشكّ في العالم اليوناني القديم عقلانيًا وطبيعيًا، وتاريخًا دنيويًا مطبّقًا على مجمع الآلهة الأولمبي. والحصيلة التي ترتّبت على ذلك عالمٌ مخضبٌ بالشكّ، تواجد في ثناياه جيوب الإيمان وجيوب الكفر الصرف.

حين جعل الفلاسفة الآلهة أو الله عرضةً للشكّ، وفق سردٍ عقلانيٍّ وعلمٍ طبيعي، كانوا يسعون إلى بديلٍ فلسفي. لم يحاربوا الدافع الديني؛ كانوا يعيدون تصورّ المقدّس فحسب بحيث يبدو حقيقيًا. ظلّوا على اعتقادهم أنّه لا يمكن تحقيق حياةٍ صالحةٍ إلاّ من خلال تأمّل الحقيقة بعمقٍ وإجلال. مأزق البشرية الفعلي، كما حذّروا، أكثر تعقيدًا من أن يدركه العقل؛ هنالك نسيانٌ طبيعيٌّ يدفع المرء إلى عالمٍ يوميٍّ بكلّ إحباطاته وآلامه الوجدانية. كان الفلاسفة مقتنعين أنّ التفكير بهذه الأفكار الكبيرة، مجرّد عملية إمعان النظر المحضة بها، تجعل من الشخص عالمًا من الخير. يكمن جزءٌ كبيرٌ من سرّ الحياة في قضاء الوقت في إثارة هذه الأفكار لإخراجها، اللعب بها، العمل بكدٍّ للتوصّل إلى معرفتها. بالنسبة إلى كثيرين، وبخاصةٍ أفلاطون وأبيقور، التفكير الشجاع هو في الحقيقة سرّ السعادة: التأمّل المنتظم والمنسق سيحولنا ويتيح لنا تذوّق ما يمكن تذوّقه في التسامي.

الفصل الثاني

تأديب الهيكل

من العام ٦٠٠ قبل الميلاد إلى العام الأول للميلاد

الشك وقدامى اليهود

في قصة الحانوكا(*) اليهودية؛ واجه اليهود الأتقياء عدوّين انتصروا في النهاية عليهما: الإمبراطورية الهلّينية المهيمنة، والدنيويون، أو "مرتدّو" اليهود. من كان شكّاك اليهود هؤلاء؟ في الفترة الهلّينية، ترعرعت أعدادٌ كبيرةٌ من اليهود دنيويًا من حيث العادات والشكّ بالله ووصايا موسى إلى حدّ إعادة تكريس الهيكل الثاني – هيكل أورشليم – لزيوس، وقد قاموا بذلك ضمن مزاج خلاصية(**) كوزموبوليتانية، وإعجابٍ بالفلسفة والثقافة اليونانيتين. يتألّف هذا الفصل من ثلاثة أقسام، أوّلها "زيوس في المذبح،" وهو قصّة الجانب الاجتماعي من الشكّ: لم يعد الناس راغبين بالتدين والانعزالية. إنّها قصة حانوكا منقّحة من وجهة نظر تاريخ الشك. أمّا القسمان الآخران، فيعالجان سفرين من أسفار الكتاب المقدّس العبري، يعدّ كلٌّ منهما ذروةً في التعبير الإنساني عن الشكّ. أوّلهما سفر أيوب، ومن المحتمل أنّه كتب قبيل الفترة الهلّينية؛ والثاني سفر الجامعة، ومن المحتمل أنّه كتب وسط العصر الهلّيني. يبدو الشك في هذين السفرين غايةً في الاختلاف؛ فالأول جأرٌ ينشد العدالة، والثاني استهجانٌ وغمزٌ مفعمٌ بالعاطفة. وهما ردّان على نسختين مختلفتين من اليهودية. مع ذلك، وعلى الرغم من الاختلافات المهمّة، فلديهما المشكلة المركزية نفسها: العالم قاسٍ والصالحون يعانون.

(*) الحانوكا، عيدٌ يهودي يدعى أيضًا عيد الأنوار أو الشموع، يحتفل فيه اليهود بانتصار المكابيين في تمردهم الذي استمر ثلاثة أعوام على السلوقيين العام ١٦٧ قبل الميلاد، ومعنى الكلمة بالعبرية "التدشين"، وتشير إلى إعادة ترميم هيكل سليمان بعد نجاح التمرد (المترجم) .

(**) الخلاصية، عقيدةٌ تزعم أنّ جميع الناس سينعمون آخر الأمر بالخلاص (المترجم).

يتعارض بكل المقاييس كل ما يعدّ تعبيرًا عن الشك مع ما يعدّ تعبيرًا دينيًـــا. مع ذلك، يمكن أن تبقى نصوص التشكيك الجامحة أبحاثًا دينيةً، بل إنّ المتألّق منها يسلّط الضوء على الإيمان. ثمة جمالٌ ورعٌ في هذه النصوص، لكـــنّ الحقيقـــة أنّ نصّي أيوب والجامعة كلايهما أكثر من مناهضٍ للدين وللعقيدة معًا. فهما معلمـــان من معالم الشكّ ونصّان تأسيسيان في تاريخه.

نحتاج إلى خلفيةٍ موجزةٍ لتعيين زمان قصتنا ومكانهـــا، وتوضـــيح اعتقـــاد اليهود بالعناية الإلهية في تلك القرون. في مستهلّ تاريخهم، كان للعبـــرانيين حـــظٌّ وافرٌ في ساحات الوغى، وقد نسبوا هذا الحظّ إلى إلههم المحارب الجبار. كان ثمة كثرٌ من "أقوام المعبد": مجتمعاتٌ قائمةٌ على الولاء لإلهٍ يعيش بينها بحسب فهمهـــا. شيّد الناس للإله معبدًا، قدّموا القرابين له، وتمنّوا الأفضل. لكنّ اليهود تمايزوا عن غيرهم بعدم وجود تمثالٍ في الحرم الداخلي لهيكلهم ـــ فربّهم غير منظور. كـــذلك، حالما تبدأ الهزائم في ساحات المعارك، يعمد قوم المعبد عمومًا إلـــى افتـــراض أنّ إلههم بات ضعيفًا أو أنّه تخلّى عنهم، فيشرعون بتكريس إلهٍ آخر. مع ذلك، وحـــين بدأت الهزائم تحيق بالعبرانيين القدامى، عمدوا إلى تشييد لاهوتٍ قائمٍ علـــى فكـــرة أنّهم خذلوا الله وأنّه بالتالي يعاقبهم. بفعل ذلك، حافظوا على قـــوة ربّهـــم وعدلـــه وحضوره. كما أنّهم تعهّدوا بالرعاية إحساسًا بأنّ عالم الدولة هـــو تنظـــيم قـــوىً أخلاقيةٍ أكثر ممّا هو تحالفاتٌ بارعة. في أصوله، كان عالم العدالة هـــذا ينطبـــق بصرامةٍ على بني إسرائيل ككلّ، لكنّ النبي أشعيا، في القرنين السابع والثامن قبـــل الميلاد، وسّع معنى الثواب والجزاء هذا ليشمل الأفراد أيـــضًا: الرخـــاء واحتـــرام المجتمع يثبتان أنّك مع الله. إذًا، أضحى العالم أخلاقيًا على مستوى الأفراد أيـــضًا: إن كنت صالحًا، فستجد الخيرات بانتظارك.

يحتاج الأمر بذل الجهد للمحافظة على مثل هذه العقيدة حين تسوء الأمور. في العام ٥٨٦ قبل الميلاد، استولى البابليون على أورشليم، فدمّر الملك نبوخذ نصّر الهيكل، وأضرم النار في المدينة، وأرسل إلى المنفى قسمًا مختارًا من السكان – آلافٌ من صفوة القوم والمهنيين والعمّال المهرة – لإثراء مدن بابل. كانت تلك واحدةً من عادات البابليين البغيضة. وفي حالة اليهود، سرعان ما فقد من بقوا في ديارهم الصلة مع دينهم؛ أمّا الذين أُخذوا إلى بابل، فقد تشبّثوا بهويّتهم اليهودية. لم يكن الأمر عاديًا؛ في الحقيقة، كانت تلك المرّة الأولى التي ينفصل فيها أعضاء جماعة عبادةٍ بعينها عن مكان إقامتهم. وفي بابل، لقي اليهود خير معاملة، ساندتهم الدولة، وسمحت لهم بممارسة عبادتهم كما هي. أثناء هذه الفترة، شرعت اليهودية بالتركيز على الشرائع، التي لم تدرس بعنايةٍ من قبل فحسب، بل إنها اعتبرت غامضةً وعفا الزمن عليها في بعض الحالات. لكنّ اليهود المنفيين افتقدوا موطنهم واشتاقوا إلى هيكلهم، واستهلّوا طريقًا جديدًا في اتّباع دينهم.

عن هذا الشوق يتحدث المزمور ١٣٧، "على أنهار بابل هناك جلسنا، فبكينا عندما تذكّرنا صهيون". وبسببه يتساءل المزمور أيضًا (واستعار السؤال اللورد بايرون وبوب مارلي)، "كيف ننشد في أرضٍ غريبة؟" يقسم المزمور ١٣٧ على عدم نسيان صهيون، وقد خلقت قوّة هذا التعهد المحزن الولاء للشرائع. هنا فقط، في المنفى، شرع اليهود العاديون بالمحافظة على حرمة يوم السبت، والإبقاء على ما أحلّ لهم وما حرّم عليهم وعاشوا ضمنه، وتطبيق شعيرة الختان، والاحتفال بشتى الأعياد الدينية. بفضل تمثّل اليهود للمعارف الفلكية البابلية، تمكّنوا من ترتيب تلك الأعياد ضمن تقويمٍ، واعتبارها بالتالي أعيادًا سنويةً منتظمة.

حين غزا الفرس البابليين بعد خمسين عامًا، حرّروا شتى الشعوب الأسرى، وأعادوا عن عمدٍ ما لا يعدّ ولا يحصى من الآلهة المحلّيين وعابديهم إلى مواطنهم.

وكان من بينهم اليهود الذين أعيدوا إلى موطنهم محمّلين بتفويضٍ لإعادة بناء هيكلهم وبالذهب والفضة للقيام بذلك. في غضون ذلك، كان اليهود الذين لم يتعرّضوا للأسر قد تزاوجوا مع الشعوب المحلية، فأدار العائدون من يهود الأسر البابلي عملية إعادة بناء المجتمع. في ذلك الحين، اختار كثيرٌ من اليهود البابليين، وربما غالبيتهم، البقاء حيث هم، متعهّدين بالرعاية ثقافةً يهوديةً رائعةً ازدهرت في القرون الخمسة عشر التالية. يعدّ الأسر البابليّ – وهي عبارةٌ استخدمت عبر التاريخ للإشارة إلى شتّى صنوف سوء الاستغلال – بداية الشتات اليهودي: منذ القرن السادس قبل الميلاد فصاعدًا، عاش معظم اليهود دومًا خارج فلسطين، متنقّلين كثيرًا نتيجةً لذلك من منفىً إلى آخر. ومع أنّ اليهود عاشوا تاريخًا من الشقاء قلّ نظيره، فقد كانوا أوّل من دعا إلى ربٍ أخلاقيٍّ كليّ القدرة، سريع الاستجابة لسلوك البشر؛ إنّها لمفارقة، ومع ذلك فقد بزّ اليهود غيرهم في تطوير مقارباتٍ للمشكلة. من هذه اللحظة فصاعدًا، ستكون أفكارٌ عن ربٍ عادلٍ في عالمٍ قاسٍ مركزيةً في تاريخ الشك.

شهد النبيان أرميا وحزقيال خراب الهيكل، وجاء ردّاهما تعزيزًا للمزاعم التقليدية في أنّ كوننا كونٌ عادل. في ذلك الوقت، كانت فكرة الآخرة لا تزال غائبةً عن التفكير اليهودي؛ فقد حافظت العقيدة على فكرة أنّ الصالح والطالح سيلقيان جزاءهما وهما على قيد الحياة. إنها نظريةٌ شاقّةٌ ليعتنقها شعبٌ يعيش كارثةً، لأنّها تفترض أنّ المعاناة تتضمّن المعصية، لكنّ إضفاء معنىً على المعاناة يجعلها أقلّ وطأةً. كتب سفر أيوب على ما يبدو في هذه الفترة، بين العامين ٦٠٠ و٤٠٠ قبل الميلاد، وسوف نرى أنّ هذه العلاقة الصارمة بين المعاناة والمعصية كانت تستحوذ على ذهن المؤلّف إلى أبعد الحدود. كان عزرا الكاهن والكاتب من بين أولئك الذين عادوا بعد النفي، وسوف يحدّد مسار اليهودية للقرون الخمسة القادمة.

ومثل الأنبياء، آمن بربٍّ عادلٍ وبعالمٍ عقلانيٍّ أخلاقيّ. على هذا النحو، آمن بأنّ خراب الهيكل والأسر البابلي لا بدّ وأن يكونا عقابًا من الله على ما اقترفه بنو إسرائيل من آثام. إذا ساءت أمور دولةٍ عمّ البلاء أفرادها، فمن الصعوبة تصور أنّهم جميعًا عصاةٌ إلى هذه الدرجة. فكان التفسير أنهم جميعًا آثمون لأنّ أيًا منهم لم يتبع وصايا موسى، من أحكام حلال الطعام وحرامه – مخالفة تحريم تناول الحليب واللحم في الوجبة نفسها على سبيل المثال – إلى المحافظة على حرمة راحة السبت. ابتدع يهود المنفي طريقة عيشٍ حين كانوا في بابل، ثم عادوا لاتّهام أنفسهم وإخوانهم وأسلافهم لعدم محافظتهم على هذه الوصايا منذ البدء، ولأنّهم تسبّبوا بالتالي بحدوث الكارثة. فجهل الشريعة لا يعدّ عذرًا.

علاجًا لذلك، جمع عزرا جملةً من المعارف وابتدع نظام الكنيس لتلقينها. وهو نفسه كان مسؤولاً رئيسًا عن تعيين أيٍّ من الخطوط العبرية القديمة يصلح ليكون خط اليهود المقدّس. وقد اعتبر الكنس أماكن محلّيةً لدراسة الشريعة وتعليم كيفية العبادة، في حين يبقى الهيكل المكان الوحيد للعبادة. كانت الكنس حصونًا متقدّمةً منظمةً للهيكل، تساعد على توثيق روابط جالية يهود الشتات واسعة الانتشار. ومع ذلك، سيتحول هذا الكنيس إلى مكانٍ للاجتماع، وفي نهاية المطاف إلى مكانٍ للعبادة أيضًا. إذًا، لدينا في هذا الوقت قوم معبدٍ غير مألوفين، بقوا بطريقةٍ ما على هيئة مجموعةٍ مع أنّهم فصلوا عن هيكلهم. وكانت لديهم مدوّنة شرائع صيغت للتلاؤم مع واقع عيش الناس في مرحلة ما بعد النفي، وكذلك منظومةٌ متكاملةٌ على هيئة هيكلٍ وكنسٍ وكهنة. ظاهريًا، كانت فترة هدوءٍ ويقين استمرّت على هذا النحو لما ينوف عن قرن.

زيوس في المذبح

ثمّ راحت الأمور تنحو منحىً غايةً في الكوزموبوليتانية. فمثلما نعلم، غـزا الإسكندر الكبير في العام ٣٣٢ قبل الميلاد المنطقة برمّتها: اليونان وإمبراطورية فارس التي كانت ذات يومٍ لا تُقهَر – مصر وكامل الشرق وصولاً إلى الهند. وحين وافته المنية، كان من سوء طالع اليهودية أنّها توسطت تمامًا الإمبراطوريتين السلوقية والبطلمية. فالإمبراطورية السلوقية كانت تشبه كفًّا تتبسط فوق بلاد العرب، تستند راحتها إلى الخليج الفارسي وتمتدّ أصابعها نحو البحر الأبيض المتوسط مشيرةً إلى اليونان. ومع تبديلٍ طفيفٍ لمنظور الرؤية، يبدو الفرات ودجلة وكأنّهما خطوط راحة الكف. أمّا الإمبراطوريةِ البطلمية، فقد كانت مدمجةً أكثر: مصر الأعظم حجمًا، متجمعةً كقبضةٍ حول النيل. إذا مددنا الخنصر السلوقي نحو الأسفل ليلامس القبضة البطلمية، سنجد فلسطين – شريطٌ نحيلٌ يصل بين عملاقين. حين لم تكن ساحة وغى، كانت موطأ قدم. على نطاقٍ واسعٍ، وبين العامين ٣٣٢ و ٢٠٠ قبل الميلاد، حكم البطالمة اليهودَ من الجنوب، وبعد ذلك حكمهم السلوقيون من الشمال.

وعلى الرغم من أنّ اليهودية حافظت على حكمها الذاتي بإشراف غزاتها الجدد، لكنّ اليهود وجدوا العيش في ظلّ إمبراطوريةِ اليونان مختلفًا جدًا عن العيش في ظلّ إمبراطورية فارس التي نأت بنفسها عن التدخل بشؤونهم. عدّ الإسكندر وخلفاؤه ثقافة اليونان قمّة الحضارة ففرضوها على الأراضي التي حكموها. وطّنوا المحاربين القدامى ويونانيين آخرين في مستعمرات. شيّدوا المدن في كلّ مكان، وجلبوا العمارة الكلاسيكية إلى مناطق لطالما كانت ريفيةً ووعرة. شرعت تجارة اليونان على نحوٍ سريعٍ بتوليد ازدهارٍ اقتصادي. لم تجد المناطق اليهودية – يهودا

والسامرة – نفسها في يومٍ من الأيام محاطةً بعالمٍ من الفنّ والتطوّر والثـراء كمـا كان حالها في ذلك الوقت. وسرعان ما أضحت ملابس اليونانيين وطعامهم شـائعةً بين اليهود. تعلّم اليهود اليونانية بخاصةٍ في العالم البطلمي، لأغراضٍ تجاريةٍ فـي البداية، وشؤونٍ أعمّ لاحقًا، إلى أن أصبحت أخيرًا اللغة المتداولـة. أمّـا العبريـة والأرامية (اللغة التي فرضها الفرس(*))، فقد فقدتا الحظوة. غالبًا ما استخدم بعـض اليهود اسمين، أحدهما يستخدم في التجارة وأثناء السفر، والثـاني يـستخدم داخـل الوطن. أما الآخرون، فقد جعلوا أسماءهم يونانيةً وحافظوا عليها. عاش اليهود في مصر قبل قدوم الإسكندر، لكنهم تدفّقوا في هذه المرحلة إلى الإسـكندرية جنـودًا وحرفيين ومهنيين. عومل المصريون المحتلون كطبقةٍ سفلى قياسًا بالــ "هلّينيـين"، أي كلّ من هم غير مصريين ومن ضمنهم اليهود. جاء اليهـود مـن بـين بـاقي المهاجرين لتقديم خدماتهم للإمبراطور بحسب قدراتهم، حيث عُدّوا قوّةً معاصـرةً مقابل التقليدية المصرية للسكّان المحليين. لقد انخرط اليهود في الثقافـة اليونانيـة الدنيوية التي أحاطت بهم.

مال اليونانيون إلى اليهود(١) على ما يبدو. ولم يظهر أنّهم لاحظـوا وجـود اليهود على الإطلاق قبل أن يجتذبهم الإسكندر إلى عالم اليونـان، وكـان وصـف

(*) الأرامية هي لغة البلاد الأصلية، ولم يأت بها الفرس أو يفرضونها (المترجم).

(١) استفدت كثيرًا من الدراسة والأحكام الموجودة في الأعمال الثلاثة الرائعة التالية عن اليهود الهلّينيين:
Elias J. Bickerman, The Jews in the Greek Age (Cambridge: Harvard Univ. Press. 1988) ؛Arnaldo Momigliano, Alien Wisdom: The Limits of Hellenization (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1971) ؛
Menahem Stern, "The Period of the Second Temple": في، A History of the Jewish People, ed. Hayim Ben-Sasson (Cambridge: Harvard Univ. Press., 1976).
الصفحة ١٨٣-٣٠٦.

اليونانيين الأولي لليهود أنّهم فلاسفةٌ وحكماء. رأى أحد مؤرخي تلك الفترة أنّ اليهود بالنسبة إلى السوريين هم كالبراهمة بالنسبة إلى الهنود. بل إنّ بعضهم ظنّ أنّ اليهود يتحدّرون فعلاً من فلاسفة الهند. ذكرت التوراة وجود شركاء تجاريين من اليهود واليونانيين في الإسكندرية في تلك الأيام. جادل المؤرّخون في درجة التمثّل اليوناني لثقافة اليهود وعاداتهم، لكنّنا نعلم بوجود بعض من اهتدى إلى ربّ بني إسرائيل، بل بوجود كثيرين اجتذبتهم اليهودية فعلاً وأرادوا تقديم الأضاحي وشاركوا في الأعياد السنوية وما شابه من مشاركات. كانت هنالك أهميةٌ لوجهة نظر اليهود في العالم الأرحب، التوفيقي ومتعدّد الأديان: جزئيًا لأنّ اليهود وجدوا عبادة الحيوانات مضحكةً إلى أقصى حدّ، ولم تعد إيزيس تظهر برأس بقرةٍ خارج الدوائر المصرية الصرفة.

اتّسم موقف الإمبراطور البطلمي من يهود الإسكندرية بالإحسان. واقع الحال أنّ مكتبة الإسكندرية العظيمة كانت أصل اهتمامه باليهود. نجد أول إشارةٍ إلى المكتبة في "رسالة أريستياس **Aristeas**" (حوالي ١٨٠–١٤٥ قبل الميلاد). كان أريستياس عالمًا يهوديًا يقيم في المكتبة، ويضع تقويمًا زمنيًا للترجمة السبعينية، وأوضح أنّ تأسيس المكتبة تزامن مع الترجمة. كان عمر المكتبة نحو قرنٍ من الزمن حين كتب أريستياس رسالته. ويخبرنا أنّ بطليموس **Ptolemy** الأول شمل صديقًا، يدعى ديميتريوس، برعايته لإنشاء المكتبة. راح ديمتريوس (الذي سبق أن حكم أثينا لعقدٍ من الزمن وكان تلميذاً لأرسطو) يجمع الكتب ولفائف البردي، لكنّه أشرف أيضًا على مشروع ترجمةٍ ضخمٍ يتيح لكلّ ناطقٍ باليونانية الاطّلاع على أعمال مختلف ثقافات الإمبراطورية. بدأ هذا المسار بترجمة الكتب اليهودية المقدّسة إلى اليونانية، وكانت الحصيلة الترجمة السبعينية، نسبةً إلى مترجميها الإثنين والسبعين (وقد قرّب الرقم إلى سبعين). إذاً، كانت المكتبة نفسُها نتاج رغبة

اليونانيين بالاطلاع على مختلف شعوب الإمبراطورية، واليهود في المقام الأول. وقد عكس حماس اليهود للمشروع اندماجهم في الثقافة اليونانية.

احتفاءً بالترجمة اليونانية، استضاف يهود الإسكندرية عيدًا سنويًا في جزيرة فاروس **Pharos**، وفي كلّ عامٍ كان النص يتلى بصوتٍ جهوري أمام حشدٍ ضخمٍ من اليهود والمتعاطفين مع اليهودية. يخبرنا فيلو **Philo**، أحد فلاسفة يهود الإسكندرية، في نصٍّ كتبه مطلع القرن الأول للميلاد أنّ كثيرًا من غير اليهود شاركوا في هذا الحدث. راحت الإسكندرية، بالكتاب المقدّس الخاص بها ويوم عطلتها الخاص بالاحتفال بترجمته، تتحوّل إلى مركزٍ دينيٍّ ثانٍ لليهودية. في الوقت نفسه، اندمج يهود الإسكندرية، في توسعاتٍ بلغت أربعين بالمائة من سكانها، في ثقافةٍ أرحب(٢). حين فتح الجمنازيوم(*) اليوناني في الإسكندرية لغير اليونانيين – لكن ليس للمصريين – قبلت الدعوة أعدادٌ كبيرةٌ من اليهود. كان اليهود "أهل الكتاب"، حتّى لو أبقاهم ذلك معزولين تقليديًا ضمن أدبٍ منفرد، وكانوا أيضًا باحثين. مع اكتساب الصبغة الهلينية، بالنسبة إلى بعض اليهود، سيصبح نطاقٌ أوسع من الأدب مفيدًا. أمّا بالنسبة إلى أهل الكتاب الأكثر تقدميةً، فقد شكّلت مدينة المكتبة الشهيرة عامل جذب.

بقيت أورشليم في ذلك الوقت مركز العالم اليهودي، قلب هذه الجاليات اليهودية المتنوّعة، موقع الهيكل، والمكان الذي يكون فيه تفسير التوراة صحيحًا. لكنّ إسكندرية مصر باتت مركزًا منافسًا لليهود، وفيما بعد، حين أصبحت إنطاكية

---

(٢) انظر: Paul Johnson, A History of the Jews (New York: HarperCollins, 1988)، الصفحة ١٤٧.

(*) الجمنازيوم، مجمعٌ تعليميٌّ ورياضيٌّ في اليونان القديمة (المترجم).

سوريا مدينةً شهيرة، رعت أيضًا ثقافةً يهوديةً مفعمةً بالحياة بالنسبة إلى اليهود الدنيويين والمتديّنين. كذلك، اتّسع عددٌ كبيرٌ من أماكن أصغر حجمًا للسكان اليهود النشطاء. نعلم أنّه في بعض الأحيان، حين يريد أحد الأباطرة توطين سكانٍ موالين في منطقةٍ ما، فإنّه يدعو اليهود: تقدّم لهم أراضٍ صالحةً للزراعة وكرومٌ وإضافاتٌ نقديةٌ حتّى وقت الحصاد الأول، إلى جانب نقل شرائعهم(٣). هاجر اليهود بالتالي كسكّانٍ متميزين مع شريعتهم الخاصة بهم. ومع ذلك، كان الرابط التوفيقي الكوزموبوليتاني الكبير قويًا. بدأ اليهود بالمشاركة في المتع الراقية للثقافة الأوسع: المسرح والمهرجانات والشعر والفلسفة بمدارسها الكلاسيكية والحديثة – الأبيقوريون والشكوكيون والرواقيون والكلبيون. أفضل مصادرنا عن هذه القصة أسفارٌ متأخّرةٌ من تاريخ اليهود القديم، تدعى "المكابيين **Maccabees**" لا تصنّف ضمن التوراة العبرية. وهي بحوزتنا فقط لأنّها متضمنةٌ في الكتب المقدسة الرومانية الكاثوليكية، عادةً وفي الحد الأدنى في قسمٍ عنوانه "أبوكريفا(*)". سيتبيّن من هذه الأسفار وجود عددٍ معتبرٍ من السكان اليهود الموالين باعتدالٍ لليونان، وعددٌ بارزٌ – ولو أنّه أقلّ بكثير – من اليهود الموالين بتطرّفٍ لليونان.

ربما وجدت النساء اليهوديات بخاصةٍ العالم الهلّيني مغريًا. لقد غذّت اليونان القديمة إجحافًا شديدًا بحقّ النساء في الحياة العامة، لكنّه بات أخفّ في الفترة الهلّينية. غالبًا ما تعني الكوزموبوليتانية مزيدًا من المساواة للنساء بسبب تصادم الأدوار والتراتبيات القديمة. فبينما ركّز الفنّ اليوناني الكلاسيكي على جمال الشكل

---

(٣) انظر: Bickerman، الصفحة ٢٥٤.

(*) الأسفار المشكوك في صحتها، أربعة عشر سفرًا تضاف إلى العهد القديم من الكتاب المقدس، لكنّ البروتستانت لا يعترفون بها (المترجم).

الذكوري، بدأت النساء بالظهور في فنّ العصر الهلّيني. ففي لوحات الفسيفساء ولوحات الجصّ الجدارية، بتنا نشاهد صور نساءٍ ورجالٍ مجتمعين حول مائدة، يلتمسون الراحة، ملابسهم أنيقة، وينعم كل واحدٍ بصحبة الآخر. أمّا من وجهة نظر اليهود، فقد كانت للنساء أدوارٌ حيويّة، لكنّ المجتمع كان مجتمعًا أبويًا إلى أبعد الحدود. لا بدّ أنّ العادات والثقافة الشائعة في العالم الهلّيني قد اجتذبت بعض اليهوديات. ففي التجربة اليهودية وفي العالم اليوناني الأوسع، راحت روابط القرابة الصارمة التي تقيّد النساء بالرجال والرجال بآبائهم تتفكّك، وتحلّ محلّها المزايا الكوزموبوليتانية للحرّية والعون المتبادل في الصداقة الخالصة.

أمّا الجماعة اليهودية الدنيوية، فقد شرعت باعتبار الإمبراطورية والتقليد الفلسفي اليوناني جزءًا مهمًّا من هويّتها. كما أنّها علمت بوجود عددٍ من أقوام المعابد قليلي العدد والمتّسمين بالغرابة على أطراف الإمبراطورية الهيلينية؛ دولٌ دينيةٌ حافظت على عزلتها. بدا العالم المتغيّر باستمرار متّجهًا نحو مزيدٍ من الاندماج، مزيدٍ من التبادل التجاري، مزيدٍ من المعارف المشتركة. خفّف بعض اليهود، الذين رحّبوا بهذه الميول، من تقيّدهم بالشريعة التقليدية التي بدت وقتئذٍ منعزلةً أو غير ملائمةٍ أو خارج السياق. في انعطافٍ ساخرٍ كثير الشيوع في تاريخ الشكّ، غالبًا ما يكون أطفال صفوة طبقة الكهان القديمة من أشدّ المدافعين حماسةً عن الثقافة الدنيوية الجديدة: لقد تلقّوا تعليمًا ملائمًا وعرفوا ما يكفي من الازدهار للمشاركة في المدارس الجديدة والفنون ومتعٍ أخرى. كذلك، قام اليونانيون بتوسيع الطبقة الوسطى – من خلال سياسةٍ تدعو إلى المساواة وخلق وظائف حكومية – وبالتالي أدركت مجموعةٌ أوسع مباهج الثقافة. أيًّا تكن طبقتهم، ربّما لم يشعر اليهود الذين تنعّموا بالثقافة الهلّينية بأنّهم أقل يهوديةً من غيرهم، ولم يجدوا سوءًا

في الدعوة اليونانية للاحتفالات المدنية، والفلسفة الأخلاقية الخلاصية، والتدريب والتعلّم في الجمنازيوم، وإحساس التقدّم، ومستقبلٍ مزدهرٍ للأولاد.

في غضون ذلك، بدا أنّ ديانات الأسرار اليونانية، ولا سيما الديونيسية، صارت مهمّةً للعديد من يهود الشتات. وبحلول مطلع القرن الأول، ظهرت أسطورةٌ يهوديةٌ شعبيةٌ مفادها أنّ بطليموس الرابع (٢٠٤ قبل الميلاد)، النصير المتحمّس لديونيسوس، أصدر مرسومًا يأمر فيه يهود مصر بالتحول إلى عبادة ديونيسوس. يوضح مؤلّف سفر المكابيين الثالث أنّ كثيرًا من يهود الإسكندرية أذعنوا للأمر بسعادةٍ بالغة. شجب فيلو ديانات الأسرار، لكنّه ردّد صداها في أعماله الدينية؛ يحذّر ناقدٌ يهوديٌّ معاصرٌ على وجه الخصوص من الأفراح الديونيسية، التي كانت رغم ذلك مغرية. هنا توجد أسرارٌ وهي، كما لاحظ أحد المؤرخين، "أسرارٌ يونانية"؛ كانت سماتٍ ثقافيةً فعالةً أثارت اهتمام اليهود[٤]. اجتذبت ديانات الأسرار اليهود للأسباب عينها التي جذبتهم لليونانيين؛ لم يكن في العبادتين الرسميتين لليهود واليونانيين إشاراتٌ إلى الآخرة. سمحت الشعائر السرّية للأفراد باكتشاف هذا التصوّر. مجدّدًا، لم تكن المشاركة في الشعائر السرية والتحوّلات اليونانية تعني التخلّي عن اليهودية تمامًا. فالرجل الذي أهمل والداه ختانه، ومن لم يعرف تقاليد الأسلاف، بل خلافًا لذلك كان عابدًا مبتهجًا لديونيسوس، ظلّ يهوديًا وفق القانون[٥]. حتّى لو حصل مثل هذا الرجل على حق المواطنة، تفترض الشواهد أنّه سيحتفظ مع ذلك بهويّةٍ يهودية. حين يريد واضعو الكتاب المقدّس التعبير عن اعتقاد اليهود المرتدّين، ما من عبادةٍ بعينها ترد إلى

---

(٤) انظر: Bickerman، الصفحة ٩٢-٩٣.

(٥) انظر: Bickerman، الصفحة ٢٥٤-٢٥٦.

الذهن؛ بالأحرى، ابتعادٌ عن الدين، نسيان حلال الطعام وحرامه، عدم الالتزام بحرمة السبت، وبصورةٍ عامة، "تبديل الممارسات والابتعاد عن عقائد الأسلاف،" أي يهودٌ ويهودياتٌ دنيويون ولاذعون، يعيشون أوقاتًا ممتعة(٦).

حين اكتظت الإسكندرية بالسكّان، توقّف الحكّام عن منح حقّ المواطنة للقادمين الجدد أو المتحدّرين منهم. لذلك، فإلى جانب مواطني الإسكندرية من اليهود، هنالك مهاجرون أحدث ليسوا سوى يهودٍ لا يمكن أن يرتقوا إلى مرتبة مواطني الإسكندرية. كان الأمر محبطًا للقادمين الجدد، وأكثر سوءًا للجيل الثاني منهم، الذي بدأ يطالب بصخبٍ بحقوقٍ متساوية. عنى ذلك أنّه حين عرض الإمبراطور حقّ المواطنة الكامل لأعضاء جميع أقوام المعبد في الإسكندرية الذين يشاركون في القربان اليوناني العام، لم يكن ذلك إلزامًا قهريًا كما لو لم يكن هنالك شرائح من السكان قليلي التدين راغبين بالمواطنة. ترك الإمبراطور لغالبية الأجانب الكوزموبوليتانيين المقيمين حقّ الاختيار على قاعدة الروح الخلاصية والهلّينية الدنيوية. كان بعض اليهود سعيدين جدًّا بإظهار التضامن مع المجتمع الأكبر، فصاروا بالتالي من مواطني الإسكندرية رسميًا – متقدّمين على كثيرين من مختلف القادمين الجدد من شتى الشعوب. وبعد أن أضحوا مواطنين، ظلّوا يهودًا كذلك.

بتحوله إلى الهلّينية ثقافيًا، ارتدى اليهودي زيّ عصره. شجعت النظرة الجديدة إلى اليهود واليونانيين بوصفهم أصدقاء طبيعيين على إنتاج حكاياتٍ تربط بين أصولهم. تزعم إحداها وجود رسائل متبادلةٍ بين سليمان حين كان في الثانية عشر من عمره وحُماته ملوك مصر وصور؛ وتعرض أخرى أبناء النبي إبراهيم

(٦) انظر: سفر المكابيينIII، ١ : ٢.

كمرافقين لهرقل الذي تزوّج، كما تفترض الحكاية، إحدى بناتهم(٧). طالما أنّ اليهود شعبٌ أقدم، تفترض فكرة هذا الاتصال المبكر أنّ اليهود قد علّموا اليونانيين أشياء أساسيةً – حتى الكتابة. حوالي العام ٢٠٠ قبل الميلاد، افترض كاتب السير هيرميبوس **Hermippus** أنّ فيثاغورس الذي كان من أوائل الفلاسفة كان تلميذًا "لليهود والتراقيين". كما ابتدع أحدهم، يهودي أو يوناني، فكرة وجود جدٍّ مشتركٍ لليهود والإسبارطيين هو إبراهيم. ويبدو واضحًا من سفر المكابيين الثاني أنّ بعض الدوائر اليهودية كانت تؤمن بذلك.

ظهر إبراهيم كثيرًا في مثل هذه القصص وصار البطل المفضّل لدي اليهود الهلّينيين. لقد كان كوزموبوليتانيًا أكثر من موسى – تجوّل ووجد موطنًا جديدًا، بدل أن يقود قومه عائدًا إلى مسقط رأسه. بدا أقل إقصائيةً، وأبعد ما يكون عن التقيّد الحرفي بالتعاليم(٨). ذكّرت صورته الناس بوجود نموذجٍ لليهود يفترض جحفلاً عائليًا منفتحًا على الخارج الرحب، بدلاً عن شعب الشريعة المنغلق والمنعزل. ومع ذلك كلّه، يلاحظ المصلحون اليهود أنّ إبراهيم لم يتّبع شريعة موسى، بل بشّر بقدومه. في سفر التكوين، الفصل ١٨، قدّم إبراهيم لحمًا ولبنًا – عجلٌ مسلوقٌ مع اللبن والسمن – للرب ذاته، وكلاهما تناولا الطعام بشهيةٍ في ظلّ شجرةٍ بينما كانت سارة تعدّ الكعك. إذًا، ما أهمية أن يعيش المرء حياته وفقًا لهذه الوصايا الغامضة؟ لكنّ الانعزال لم يكن هدف يهودٍ يعيشون كأعضاء محترمين في هذه المدن الهلّينية النابضة بالحياة. أنتج ردّ اليهود المحافظين قصصًا تؤرّخ للشريعة بأثرٍ رجعي – تأدية حوّاء لشعائر التطهّر بعد الولادة، على سبيل المثال –

---

(٧) انظر: Momigliano، الصفحة ٩٢-٩٣.

(٨) انظر: Momigliano، الصفحة ٩٣.

لكنّ كثيرين لم يؤمنوا بذلك. انجذب اليهود إلى العالم اليوناني الواقع خارج اليهودية لأنّه راق لأحاسيسهم: مضى اليهود التقدّميون بعيدًا عن شريعة موسى، كما دافع عزرا عن ذلك، لأنّها فقدت صلتها بحياتهم. لكنّ هذا كله لم يرق لليهود المتمسّكين بالشريعة بصرامةٍ، وردّوا بالرجوع إلى التقوى الانعزالية. في الواقع، هذا هو أصل ضربٍ بعينه من التطرف الديني – مضى بعضهم زمرًا إلى الصحراء وشحذوا سكاكينهم. وكما هو مفترض، مال الفقراء إلى اللحاق بركب المحافظين، بينما كانت الشرائح الأكثر ثراءً من السكان – من بوسعهم تحمّل الأعباء – نهمةً للتعليم اليوناني واللياقة الاجتماعية. كان وضعًا متوتّرًا، لكنّه مستقرٌّ إلى حدٍ معقول.

تغيّر ذلك كله حينما انتقلت اليهودية إلى مالكٍ تجريبيٍّ جديد. كان أنطيوخوس **Antiochus** الثالث متحمّسًا للثقافة اليونانية إلى أبعد الحدود، وقد انحدر من الشمال وانتصر على البطالمة في غزّة في العام ٢٠٠ قبل الميلاد. أصبح اليهود فجأةً ضمن إمبراطورية السلوقيين – القوة المنتصرة. جلبت الحرب التي أحدثت هذا التغير البؤس لبعضهم، لكن بالنسبة إلى كثيرين غيرهم في اليهودية، أوجد الإمبراطور الجديد مزاج احتواءٍ وتقدّم. كان أنطيوخوس متحمّسًا، لكنّه لم يكن مثابرًا. وجدت الجماعة اليهودية الدنيوية الموالية لليونان نصيرها الكبير في شخص خليفة الإمبراطور وابنه، الملك أنطيوخوس الرابع (١٧٥-١٦٤ قبل الميلاد)، الذي انتحل إسم أبيفانيوس **Epiphanes** (الظاهر أو الكاشف). وقد حرّف اليهود الأتقياء اسمه وجعلوه "أبيمانيوس" **Epimanes** (المنكسر أو المجنون) تحقيرًا له، لكنّه بدا بالنسبة إلى شطرٍ كبيرٍ من اليهود صاحب فكرةٍ صائبة. فقد شجّع العادات والقوانين الدنيوية العامّة لتوحيد المجتمع الأوسع ورعى النمو الاقتصادي.

توسّعت عاصمة أبيفانيوس، أنطاكية السورية، لتؤوي اليونانيين الساعين إلى الحرية هربًا من ضغوطات روما المتنامية، وجاليةً واسعةً من اليهود القادمين للعيش فيها أيضًا. حين أصبحت أنطاكية مدينةً كبرى، برزت كمركزٍ يهوديٍّ كبير على شاكلة الإسكندرية وأورشليم. لا نعلم على وجه الدقة مضمون معتقد اليهود الدنيويين محبي الهلّينية أو ممارساتهم الدينية، جزئيًا لأنّ أتقياء اليهود المتشدّدين حدّدوا أيّ نصوصٍ ستنتقل إلينا. لكنّ ما نعرفه عنهم مباشرةً على نحوٍ مؤكّد، ممتزجًا بذمّ أصحابهم المحافظين، يفترض أنّهم لم يمارسوا كثيرًا من شعائر اليهودية. لم يكونوا مختونيين ولم يصونوا حرمة السبت. لكنّهم وجدوا الراحة في شعائر اليونانيين وروحانيتهم.

بطبيعة الحال، كانت الثقافة اليونانية في ذلك الوقت تعني على الأرجح الأبيقورية وليس مجمع آلهة الأولمب. حتى في اليهودية، كان الأبيقوريون أشهر من نارٍ على علم، وكانوا ممثّلين بصورةٍ حسنةٍ في المدن المهلينة مثل الجليل. كما غمرت الفلسفة اليونانية العقلانية الإسكندرية وأنطاكية، ونعلم أنّ أنطيوخوس نفسه أثنى على المُثل الأبيقورية. قام أنطيوخوس بعزل الكاهن الأعظم الموالي للبطالمة – وهو ابن الكاهن الأعظم سمعان العادل – ومنح المنصب لابنه الأصغر الأكثر تقدميَّةً، ياسون. كان اسمه يوشع، لكنّ سعادته بالصيغة اليونانية لاسمه كانت أكبر من دون مواربة. يقول سفر المكابيين إنّ أنطيوخوس باع منصب الكاهن الأعظم لمن أجزل الثمن، لكنّه يغفل أنه كان ابن سمعان ولديه أتباعٌ أقوياء. ومن بين هؤلاء الأتباع آل طوبيا كثيرو العدد، الذين واجهوا لمدّةٍ طويلةٍ التقيّد الحرفي بتعاليم الديني والذي دافع عنه عزرا[٩]. هكذا ستصبح أورشليم نسخةً مجدّدةً عن المدينة اليونانية.

---

(٩) انظر: Stern, in Ben-Sasson, A History of the Jewish People، الصفحة ١٩٥–٢٠٤.

سارع الكاهن الأعظم الجديد إلى العمل على جعل أجمل ما في الثقافة اليونانية متاحًا لليهود. أولاً وقبل أي شيء، شيّد ياسون جمنازيوم في أورشليم، على سفح جبل الهيكل. كانت حلبة الألعاب الرياضية حلقة وصلٍ مركزيةٍ في الحياة اليونانية. وقد جرى تجريب الثقافة اليونانية وتمريرها من ذلك الموضع، كما كانت التواصلات الاجتماعية التي تحدث هناك حاسمةً في التجارة والازدهار. كان هدف الحاضرين واضحًا، التكيّف واكتساب العلم وتحقيق السبق في العالم اليوناني. حظي الجمنازيوم المقام على سفح جبل الهيكل بشعبيةٍ واسعةٍ لدى اليهود وغير اليهود على حدٍّ سواء. ولم يكن فيه أي شيءٍ معادٍ فعليًا لليهودية أو للدين، عدا وجود شيءٍ بطبيعة الحال. وأكثر ما يعبر عن هذا الشيء حقيقة أنّ غالبية الألعاب داخل الجمنازيوم يؤديها اللاعبون وهم عراة، وأنّ اليهودية تحرّم مثل هذا العري العلني. كان عبور المدخل تصريحًا كاملاً عن معتقدات الشخص، والمكان أنشودةً للجسد الذكوري، للجمال البدني وقوّة الإنسان. ولأنّ العري في الجمنازيوم (الكلمة نفسها تعني "التدرّب عاريًا") يقترن برغبة التكيّف والتخلّي عن الطرق القديمة، أجرى بعض اليهود عملياتٍ جراحيةً لإخفاء آثار الختان ــ العلامة الأساسية لعهد اليهود المقدّس مع ربهم، وتوقّف كثيرون عن ختن أبنائهم. وكما يطلعنا الكتاب المقدّس، "حتى إنّ كهنة الهيكل أنفسهم ما عادوا يهتمّون بخدمة المذبح، واستهانوا بالهيكل وكانوا يهملون تقديم الذبائح، ويسارعون إلى الملعب للمشاركة في الألعاب المخالفة للشريعة."[١٠] أي إنّ كهنة الهيكل اليهودي كانوا يهربون لممارسة الألعاب الرياضية عراةً مع اليونانيين وغيرهم. يبدو أنّ يهود الإمبراطوريتين اللائذين بالثقافة اليونانية شعروا أنّها فجر عصرٍ ذهبيٍّ لحضارةٍ دنيويةٍ ملهمة. كان ذلك من دون ريبٍ أساس خطابٍ أرحب.

---

(١٠) انظر: سفر المكابيين II، ١٣.

اقتتل اليهود على خلفية ذلك كلّه. بل إنّ الصراعات على العقيدة بين أغلب مجموعات اليهود الأتقياء عكست توتّراتٍ حول مصلحة اليهود في الثقافة اليونانية. اتّبع الفريسيّون على سبيل المثال الاندفاع اليوناني العقلاني حين وضعوا قانونًا شفهيًا لترجمة شريعة موسى القديمة إلى عالم الواقع الراهن. أمّا منافسوهم الصدوقيون، فقد تشبّثوا بالشريعة المكتوبة القديمة قائلين إنّ طريقة الفريسيّين ستؤدّي إلى تبجيل "كتاب هوميروس" - يعنون بذلك الأدب اليوناني عمومًا - "أكثر من المخطوطات المقدّسة."[١١] تلك واحدةٌ من المرّات المعدودة التي يشير فيها التلمود إلى أدبٍ آخر غير الأدب الخاصّ به، ينبغي أن يكون اهتمام اليهود إذًا بالأدب اليوناني جديرًا بالاعتبار.

سواءٌ أحبّ اليهود المحافظون ذلك أم كرهوه، فقد كان "كتاب هوميروس" مبجّلاً. اعتدنا اعتبار يهود الشتات أكثر تقدميةً فيما يخصّ ذلك، مقابل سكان اليهودية المحافظين المعادين لليونانيين. لكنّ البحوث التي أجريت خلال العقود الأربعة المنصرمة أظهرت أنّ فكرة الانقسام هذه كانت بعيدةً عن الصواب. ففي اليهودية كما في أمكنةٍ أخرى، تظهر الكتابات اليهودية اهتمامًا وانهماكًا شديدين بالقضايا والأساليب اليونانية[١٢]. وقد أظهر التحليل الألمعي لإلياس جي بيكيرمان **Elias J. Beckerman** حول نظام المدارس اليهودية الذي أقامه الفريّسيون في

---

(١١) مثلما ورد في Johnson، الصفحة ١٠٠.

(١٢) انظر:

Ben Zion Wacholder, Eupolemus: A Study of Judaeo-Greek Literature (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1974).

انظر أيضًا:

Martin Hengel, Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine During the Early Hellenistic Period, trans. John Bowden, 2 vols. (Philadelphia: Fortress, 1974).

القرنين الثالث والثاني قبل الميلاد، أنّ التعليم اليوناني صار سائدًا إلى درجة أنّه تسبب بظهور أول نظامٍ للمدارس اليهودية. ما من سابقةٍ لذلك في التاريخ اليهودي. يرجع بيكيرمان سبب ذلك إلى تبنّي النخبة اليهودية الكامل، في أراضي اليهودية الهلّينية، لحلبة الألعاب الرياضية والورع اليوناني، ما دفع اليهود المتقيّدين حرفيًا بالنصوص إلى عرض بديلٍ يهوديٍّ محافظ(١٣).

لم تختفِ الطرق القديمة تمامًا من حياة اليهود الذين تبنّوا تلك التغيرات. ففي حالاتٍ كثيرةٍ، فكّر الناس مليًّا وقرّروا لزوم إلغاء بعض الطرق القديمة على الأقل. في ذلك الوقت، أراد بعض المصلحين والمفكّرين اليهود الامتناع عن مخالفة الشريعة حين يذهبون إلى الجمنازيوم – ليس بالبقاء في المنزل، بل بإبطال تحريم التعرّي، وبصورةٍ عامةٍ تحديث الدين بكامله. وضع المفكّرون اليهود التقدميون في ذلك الوقت أوّل نقدٍ مكتوبٍ للكتاب المقدّس، مؤكدين أنّ الشريعة لم تكن قديمةً قِدم موسى، بل إنّها في الواقع ليست قديمةً جدًا على الإطلاق. ووجدوا أنّ التوراة مليئةٌ بالرمزية والحكايات الخرافية، وتقييداتٍ غير ضرورية. كما عبّر عن ذلك سفر المكابيين الأول:

> **وفي تلك الأيام ظهر في أرض بني إسرائيل رجالٌ أشرارٌ فضلّلوا كثيرين، وقال بعضهم لبعض: "تعالوا نتحالف مع الأمم حولنا، لأنّنا منذ انفصلنا عنهم توالت علينا المصائب". فاقتنع كثيرون بهذا القول، حتى إنّ جماعةً منهم تحمّسوا وذهبوا إلى الملك والتمسوا منه السماح لهم بممارسة تقاليد بقية الأمم. فسمح لهم بذلك. فبنوا ملعبًا في أورشليم على حسب تقاليد**

---

(١٣) انظر: Bickerman، الصفحة ١٦١-١٧٦.

تلك الأمم. وحاولوا ستر ختانهم فخانوا بذلك العهد المقدّس مع الرب إلههم.

كان ياسون يعمل بالتفاهم مع أتباعه، إلى أن همّ بالحدّ من المبلغ الهائل المخصص لقرابين الهيكل الاعتيادية كي يوفّر المال للبرامج الثقافية ذات التوجّه اليوناني. كانت خزانة الهيكل محطّ الأنظار بوصفها مصرف الدولة تقريبًا – تجبي الأموال وتنظّم الميزانية – وبالتالي أتاحت للكاهن الأعظم سلطةً جديرةً بالاعتبار. ووجد الورعون صعوبةً في قبول تفريط ياسون بالمال المخصّص لقربان الهيكل، لكنّهم تدبّروا الأمر.

جاءت الأزمة في العام ١٧١ قبل الميلاد، حين عزل أنطيوخوس ياسون واختار رئيس كهنةٍ جديدًا، منلاوس **Menelaus** الذي كان أكثر تلاؤمًا مع المزاج الثقافي لأنطيوخوس وحاجاته التمويلية. فرّ ياسون إلى إسبارطة، "آملاً أن يجد ملاذًا هناك، إكرامًا للقرابة" – تشير "القرابة" هنا إلى الأسطورة المتنامية بأنّ الإسبارطيين من أحفاد إبراهيم. وراح منلاوس يسرّب إلى الملك مباشرةً بعض الأموال التي كانت ترسل إلى الهيكل.

تشكّلت حينها طائفةٌ جديدةٌ لليهود من الكتبة وأتباعهم اتّخذت لنفسها اسم الحسيدية، وتعني الأبرار أو المخلصين. كانت فكرتهم التركيز على دراسة التوراة للتقيّد بقواعد الشريعة، والرفض الشديد للثقافة اليونانية. مع أنّ كثيرًا من اليهود وجدوا في التطوّرات الدنيوية الجديدة سندًا للثقافة التي أحبّوها والملك الذي يدافع عنهم. لطالما فاخر أتقياء اليهود ومرتدّوهم على حدٍ سواء بالبطولة العسكرية اليهودية في خدمة الإمبراطور؛ يؤكّد سفر المكابيين الثاني على أنّ أكثر الانتصارات السلوقية شهرةً على الغلاطيين في العام ٢٧٥ قبل الميلاد، كانت نتيجةً لعظمة الجنود

اليهود(١٤). لكنّ سلب ودائع اليتامى والأرامل من نفقات الهيكل التقليدية لم تغضب الجميع. حقيقة الأمر، أنّ بعضهم كان سعيدًا لتوجيه ضربةٍ لنظامٍ قديمٍ وضاغطٍ يحرق حرفيًا موارد المجتمع ويغلّ أيديهم. يحكي فصل السوكوت من التلمود عن امرأةٍ تدعى مريم، من أقارب الكاهن الأعظم الجديد منلاوس، تدافع مثله عن الأزمنة الحديثة. مشت إلى الهيكل علانيةً، "ضربت ركن المذبح بخفّها وخاطبته، 'أيها الذئب، أيها الذئب، لقد بدّدت ثروة بني إسرائيل'"(١٥) تساعد هذه الصورة المتألّقة على تسليط الضوء على اللحظة: فضّلت الطبقة العليا من اليهود في ذلك الوقت امتيازات المجتمع الهلّيني الدنيوي على ما اعتبروه يهوديةً ضيّقةً ومحدودة. توحي إيماءة مريم أنّ إنفاق موارد الشعب اليهودي على مواكب الثقافة واحتياجات الحياة الحديثة أفضل من تبديدها على الذبائح المقدّمة إلى الله.

بدأت زمام الأمور تفلت من أيدي اليهود التقدميين المنفتحين على الثقافات الأخرى حين اندلعت الحرب مجدّدًا بين سلوقيي سوريا وبطالمة مصر، وانتشرت شائعة مقتل أنطيوخوس في المعركة. وحين وصلت الشائعة إلى اليهودية، شرعت جماعات الحسيدية والوطنيين بإثارة الشغب في الاحتفالات. عاد ياسون من المنفى – متحدّثًا، كما نتخيّل، نيابةً عن مجموعةٍ من اليهود يمثّلون على نحوٍ سيئٍ إما الحسيديين الأتقياء أو منلاوس الدنيوي. كانت الشائعة كاذبةً، ومع ذلك رجع أنطيوخوس من مصر إلى أورشليم. في طريق عودته، أخمد الثورة التي حضّ عليها ياسون، وحين وصل إلى المدينة نهب ذهب الهيكل عقابًا لها. أدّى ذلك إلى توسيع شقّة الخلاف بين الدنيويين والمتمسّكين بالشريعة.

---

(١٤) انظر: Bickerman، الصفحة ٩٣؛ سفر المكابيين II، ٨ : ٢٠.

(١٥) انظر: Sukkot 56b. انظر: Johnson، الصفحة ١٠٣. في تعليق الرابي على سفر التكوين ٩٩ : ٣، تتم الإشارة إلى المذبح بوصفه ذئبًا والتعليق هو أنّ المذبح "على قياس" تضحياته. (توافق مع Rabbi Eric A. Silver).

من الواضح أنّ ما حدث لاحقًا هو مناشدة منلاوس للإمبراطور أن يتمكّن اليهود من العيش في ظلّ القانون العام. لقد خطى منلاوس خطوةً حاسمةً بعيدًا عن الرموز والممارسات الانفصالية. لابدّ أنّ اليهود الدنيويين كانوا يعيشون سابقًا على هذا النحو. لكنّ ما فعله منلاوس هو فرض طريقة عيشه على اليهود المتعصّبين الذين كانوا يقاومون الإمبراطور بضراوة. لقد طلب باسم شعبه العيش في ظل قوانين الوثنيين، وتحريم رموز وأساليب الشرائع القديمة – رفض النزعة الانفصالية وشعيرة الختان، وشلّ حركة التجارة، وتجنّب المسرّات الحديثة. الختان والعبادة المنتظمة ودراسة التوراة والمحافظة على السبت – كلّها مظاهر انفصاليةٌ ينبغي التخلّص منها. وافق أنطيوخوس على شمل اليهود بقانون الوثنيين، والتحريم الفوري لشعائر الشريعة اليهودية. بالنسبة إلى اليهودي، تبدو شريعةً ليست من صنع البشر؛ لكنّنا رأينا أنّ عزرا وحده هو من ابتدع هذه الشعائر قبل حوالي خمسة قرون، ومعانيها لدى اليهود الهلّينيين تختلف عن معانيها لدى يهود اليوم. يبدو أنّ منلاوس حاول أن يحرّر الديانة اليهودية ممّا اعتبره ظلاميةً ذات مظهرٍ رجعي لا فائدة منها(١٦).

حين واصل الحسيديون ممارسة الطقوس اليهودية بعد هذا الحظر، أضحوا أوائل شهداء العالم. مضى كثيرون إلى حتفهم دون مقاومةٍ دفاعًا عن مُثُلهم. سُرد هذا التاريخ بالدرجة الأولى لإعلاء شأن الشهادة، احتفاءً بالبقاء المتألّق لليهود الأتقياء. وهي ليست الطريقة الوحيدة لرؤية ذلك. فقصّة حنة وأبنائها السبعة عن الشهادة اليهودية أثيرة. طلب أنطيوخوس من كلّ ابنٍ أن ينحني أمام صنم، رفضوا جميعًا بحزم، واحدًا إثر آخر، من أكبرهم سنًّا إلى ابن السنتين، ومضوا إلى الموت

(١٦) انظر: Johnson، الصفحة ١٠٢–١٠٥.

وأمّهم تنظر إليهم. حين يُقاد الصغير إلى موضع قتله، ستصرخ الأم على ما يقال: اذهب إلى إبراهيم وأخبره أنّه أوثق ابنًا واحدًا أمام المذبح، أمّا أنّا فقد أوثقت سبعًا، وضحيت بهم فعلاً! جُنّت المرأة بعد أيام، وهامت على وجهها إلى أن لاقت حتفها.

سينظر كثيرٌ من اليهود بغرابةٍ إلى مثل هذا الرد. فقد كان متعلّمو اليهود من الطبقتين العليا والوسطى توّاقين إلى جعل سماتٍ بعينها من الثقافة اليهودية تنسجم مع الثقافة العظيمة للعالم الهلّيني، وكانوا سعداء بالنأي بأنفسهم عن المظاهر المتعصّبة للممارسة اليهودية. طلب منلاوس من اليهود كافّةً إظهار تضامنٍ رمزيٍّ مع المثال الخلاصي: تقديم ذبيحةٍ على مذبحٍ وثني. سيصبح الهيكل حينئذٍ مركزًا عالميًا جامعًا، منفتحًا على الجميع. إلهٌ عابرٌ للجماعات والأديان سيكون بؤرة إشعاعٍ فريدةً للجميع، والإله الذي سيمثّل المساواة هو ربّ الأولمب القديم زيوس: في هذا الموضع، رمز اليونان الدنيوي تقريبًا. لم يكن الأمر على هذا القدر من الأهمية إطلاقًا، ما لم يكن المرء يهوديًّا متمسّكًا بالتقاليد وليس جزءًا من الثقافة الهلّينية، وفي هذه الحالة، يخالف الأمر صميم اليهودية: تحريم عبادة الأوثان، تجنّب حتى الصور العرضية، عدم الانحناء لأيّ كائنٍ إلا ربّ اليهود. في الخامس عشر من ديسمبر/كانون الأول من العام ١٦٨ قبل الميلاد، أقيم مذبحٌ لزيوس فوق مذبح الهيكل المعدّ للتضحية، وتمت التضحية بالفعل.

كان ذلك من وجهة نظر بعض الناس مزجًا مدهشًا لعقائد صحيةٍ وممتعةٍ على حدٍّ سواء في موقف ورعٍ دنيويٍّ شائع؛ أما لآخرين، فقد كان أشبه بتشهيرٍ قبيح. في سفر المكابيين الأول، يبدو الأمر وكأنّ أنطيوخوس يضطهد اليهود؛ أما المصادر الأخرى كافّةً، ومن ضمنها سفر المكابيين الثاني، فتتحدّث عن اليهود الأكثر دنيويةً وتأثّرًا باليونان بوصفهم مرتدّين وليس، كما يقال، ضحايا أُكرهوا

على التحوّل عن دينهم. يكتب المؤرّخ بول جونسون أنّه "لم يكن تدنيسًا شديدًا للهيكل بالوثنية بقدر ما هو عرضٌ لعقلانيةٍ محاربة."[١٧] أمّا بيكيرمان، فيخبرنا أنّ الكتبة اليهود استعاروا أسلوب هوميروس للأوصاف المستخدمة في الكتاب المقدس، إلى جانب الترجمات اليهودية للنصوص اليونانية التي ترجمت دون حرجٍ كلمة زيوس إلى رب[١٨]. لدينا رسالةٌ من اليهود السامريين إلى الإمبراطور تعود إلى هذه الفترة، يلتمسون فيها فصلهم عن يهود أورشليم المتعصّبين، على الرغم من صلات القربى، وكذلك "تكريس هيكلٍ دون اسمٍ ليشتهر باسم الإله زيوس،" أي أنّهم طلبوا منه أن يتفضّل بإعادة تكريس مكان عبادتهم، ملاذ جبل جرزيم، لزيوس[١٩].

هكذا، نعلم أنّ بعض اليهود رحّبوا بحرارةٍ بثقافة اليونان الدنيوية، في حين سايرها آخرون باعتدال. يمكننا أن نفترض، على الرغم من أنّنا لم نسمع بذلك، أنّ وجود احتمال التعرّض للعقاب البدني دفع بعض اليهود لمسايرة أمر تحريم الشعائر اليهودية بسبب الخوف. لكنّنا لا نعلم كيف حصل الانشقاق في مثل هذه الأيام المبكرة. كان بعض اليهود دنيويين وغير مسرفين، ولجوا الفضاء العامّ لعالمهم المشترك ببسالةٍ وأصرّوا على أنّهم يملكون الحقّ في فعل ذلك. أمّا الذين أرادوا اتّباع الشريعة في أورشليم، فقد كانوا حانقين على نحوٍ بيّن. وإلى جانب اليهود في المناطق الأخرى الذين اعتبروا أنفسهم أعضاء مهمّين في حركةٍ ثقافيةٍ جديدةٍ ومثيرةٍ، شعر أتقياؤهم بالخزي والخذلان والترويع. لقد دعمت ضرائبهم البرنامج الإصلاحي، لكنّ طريقة عيشهم باتت خارجةً على القانون.

---

(١٧) انظر: Johnson، الصفحة ١٠٣.

(١٨) انظر: Bickerman، الصفحتان ٢٢٦، ٢٢٧.

(١٩) انظر: Josephus, Jewish Antiquities (Ant. Jud.) 12.260، مثلما ورد في Monigliano، الصفحة ١٠٨-١٠٩.

أحد الأصوات الرئيسة في مقاومة أتقياء اليهود، المتمسّكين بحرفية النصوص، كاهنٌ يدعى متثيا الحشموني **Mattathias Hasmon**. حينما وصل رسل الملك إلى مدينة مودين ليقدّموا الذبائح للأصنام، ظهر متثيا محاطًا بأبنائه الخمسة المحاربين وجمعٍ من الأتباع وأعلن رفضه. يخبرنا سفر المكابيين الأول أنّه حين أنهى كلامه، "تقدّم أحد اليهود أمام عيون الجميع ليقدّم ذبيحةً على المذبح الذي في مودين على حسب ما أمر الملك. فلمّا رأى متثيا ذلك انتفض وثارت ثائرته ولم يقدر أن يكبح جماح غضبه". وهجم على اليهودي وقتله على المذبح، وقتل أيضًا الموظف الإمبراطوري الذي يشرف على تقديم الأضاحي. هكذا اندلعت ثورة اليهود التقليديين العظيمة. كانت الشرارة التي أطلقتها قيام متثيا بقتل واحدٍ من بني قومه، إما لأنّ الرجل كان مكرَهًا على تقديم الأضحية أو لأنّه، مثل ياسون ومنلاوس ومريم، شكّك في وجود صلةٍ بين شريعة اليهود الصارمة والعالم الحقيقي لحياته الواقعية. ربما كان يحاول إحراز السبق فحسب، القليل من التزلف، وقلّة اهتمامٍ بالدين إلى هذا الحد أو ذاك؛ أو ربّما كان رجلاً متحمّسًا، يقضي وقتًا طيبًا. إن صحّت الحالة الأولى، يكون متثيا قد قتل الرجل إذًا بسبب فشله في جعل نفسه شهيدًا. أمّا إذا لم يكن الأمر تجنّبًا للموت، إن كان تعبيرًا عن قرارٍ بالمشاركة بثقافةٍ أرحب وتجاهل محرّمات دين الأقارب (أو ربما دين أقارب الأقارب)، فقد كان هذا اليهودي مجهول الاسم شهيد الشكّ إذًا. ذلك لأنّ إقدامه يفترض أنّه كان متطوّعًا حقيقيًا. لقد أتى التاريخ على ذكره، حتّى الآن، على لسان من قتلوه، هكذا يكون ذكره صمتًا أكثر ممّا هو صوت.

فرّ متثيا وبنوه إلى الجبال، ومع انضمام جموعٍ من الحسيديين إليهم، سرعان ما اندلعت حرب غوارٍ بكامل قوّتها. حين وافت المنية متثيا في العام ١٦٦ قبل الميلاد، انتقلت الزعامة إلى ابنه يهوذا، الذي أُطلق عليه لقب المكابي ومعناه

"المطرقة." من الواضح أنّ يهوذا كان فردًا، ومن لقبه استمدّت الأسرة لقبها، المكابيين. ألحق يهوذا الهزيمة بحملةٍ أرسلت من سوريا لسحق ثورته، ثمّ احتلّ أورشليم وقتل الخطاة – اليهود المتهلّينين – وأكره آخرين على الاختتان. أجري الختان للفتيان والبالغين بشدّةٍ وغضب. ليست يدًا قويّةً تعيد الخراف الضالّة إلى القطيع فحسب، إنّه بالأحرى بطشٌ استثنائيٌّ بالذكورة وخصوصية أولئك الذين اختاروا العيش كمواطنين يهود في العالم اليوناني الأرحب. لا بدّ أنّ تبديل أوضاع المرأة حدث بالطريقة الوحشية الماحقة عينها. يخبرنا التلمود أنّه بعد استيلاء المكابيين على السلطة، "عوقبت مريم". أعاد المطرقة تكريس الهيكل في العام ١٦٥ قبل الميلاد، وبات عيد الحانوكا إحياءً لذكرى المناسبة. وكما يخبرنا سفر المكابيين الثاني، اقتضى الأمر عامًا آخر قبل أن يفتك الجوع باليهود التقدميّين، خارج حصن جازر وقلعة أورشليم، ويطارَدون في المنافي[٢٠]. لاحظوا أنّه في العام ١٦٢ قبل الميلاد، تفقّد يهوذا المكابي أرض المعركة بعد انتصاره وارتاع لاكتشافه تعويذاتٍ وثنيةً تحت ثياب جثامين جنوده القتلى[٢١]. حتّى في هذا الموضع، ثمة شكوك.

مع ذلك، لم يستسلم الإمبراطور، ولدهشة الجميع تمكّن المكابيون من الاحتفاظ بمكاسبهم في مواجهة قوىً غاشمةٍ واستطاعوا بذلك إقامة السلالة الحشمونية. لكنّهم لم يحقّقوا ذلك إلا بدعم روما. وهكذا، لم يقوموا إلاّ بمقايضة سيدٍ بسيدٍ آخر، لكنّ السيد الجديد كان أقلّ اهتمامًا في الوقت الراهن بشؤون اليهود الداخلية. وكان ذلك خاتمة تجربةٍ فريدةٍ للتعبّد في هيكلٍ عابرٍ للأديان والثقافات.

---

(٢٠) انظر: سفر المكابيين I، ١٣ – ٤٣ إلى ١٣ – ٥٨.

(٢١) انظر: سفر المكابيين II، ٤ : ٤٠.

كما سبق لي وذكرت، الحانوكا هي احتفالٌ بثورة إعادة الهيكل إلى جادّة الصواب، وهي تذكَر عمومًا بوصفها علامةً على الصدام بين المضطهِدين الوثنيين والضحايا اليهود عاقدي العزم. لكنّ أول ضحايا الثورة يهوديٌّ دنيويٌّ قتله يهوديٌّ متعصب، واستلزم استمرار الصراع القتل والختان القسري، كما أنّه أنهى تمامًا طريقة عيش اليهود الكوزموبوليتانية في المدينة. حين يحتفل اليهود الدنيويون بهذا الشخص، قد يرغبون بفعل ذلك بشيءٍ من الحرص – دع شمعةً واحدةً تحترق لأجل الجانب الآخر. إذا كان يهوذا ومطرقته صنعا بطلاً ما، مخلصًا لحكمةٍ ما، فإنّ مريم وخفّها الضئيل صنعا بطلاً آخر، ينقضّ دفاعًا عن ميدانٍ أرحب من الحكمة وفضيلة العقل المنفتح. ودعونا لا نتوقف هنا. صحيحٌ أنّ حنةً وبنيها كانوا شهداء، لكنّ الصحيح أيضًا أنّ اليهودي الذي قتله متثيا شهيدٌ أيضًا. ومثلما كان اليهود الأتقياء مضطهدين، كذلك كان حال الرجال الذين ختنوا بالقوة، والصبية الذين اقتُلعوا من ملاعبهم الرياضية. مرّةً أخرى، لا نستطيع تقديم تفاصيل عن التبدّل في التعليم والعادات والخيارات العامة للفتيات والنساء، لكن بوسعنا الحدس أنّ الحياة العامة لليهوديات اجتثّت قسرًا وعلى نحوٍ مفاجئ.

في الشتات الهلّيني، اندفع التطوّر اليوناني – اليهودي قدمًا. نعرف عنهم أمورًا كثيرةً من خصومهم: شجب فيلو أولئك "الذين يعبّرون عن امتعاضهم من التشريعات التي وضعها أسلافهم، ويعيبون الشريعة باستمرار". كما أنّه أقرّ بأنّ أبناء تجّار اليهود الأثرياء يواظبون على الجمنازيوم[٢٢]. كما لاحظنا، يخبرنا فيلو أيضًا أنّ كثيرًا من غير اليهود يشاركون بالمهرجان اليهودي السنوي في جزيرة الفاروس للاحتفال بذكرى الترجمة السبعينية[٢٣]. في الفترة نفسها، أضاف

(٢٢) انظر: Johnson، الصفحة ٩٩.

(٢٣) انظر: Momogliano، الصفحة ٩١.

العرافون: "ملعونٌ من يربّي خنزيرًا، وملعونٌ من يعلّم أبناءه حكمة اليونان"، ما يفترض دون ريبٍ أنّ بعض اليهود يربّون الخنازير بين حيواناتهم ويربّون أولادهم بين اليونانيين(٢٤).

على الرغم من التزمتّات الانفصالية ليهود أورشليم الأتقياء، تأثّر الفكر اليهودي بشدّةٍ بالثقافة اليونانية. لنقتبس مجدّدًا عن بيكيرمان، "كان خوف الموت هو القوّة الدافعة وراء التيار الباطني اليوناني في العالم الهلّيني المبكّر. وقد تمثّل إنجاز الفريسيين في تسريب هذا التيّار إلى المأثور اليهودي."(٢٥) وفي القرون التالية، سيبتدع فرعٌ من اليهودية أكثر اهتمامًا بهذه الفكرة اليونانية عن حياة ما بعد الموت دينًا جديدًا. وستتّحد الفكرتان العظيمتان – ربٌّ واحدٌ أخلاقيٌّ راعٍ، وحياة ما بعد الموت – معًا في المسيحية، وبهذه الصيغة ستستولي على بقعةٍ شاسعةٍ من العالم لمدةٍ تستغرق ألفيتين من السنين وأكثر. لكن لكلٍّ من الثقافتين اليهودية واليونانية تقاليد دنيوية ترعرعت أيضًا، وستتعلّمان معًا مزيدًا منها. كان لكلٍّ منهما قصة تطوّرٍ ومباهج كوزموبوليتانية وسياساتٌ تقدّميةٌ وعقلية تسامحٍ وسلوى مع جيرانٍ مختلفين ولكنّهم دمثين. كان المزيج الدنيوي اليهودي – اليوناني خصبًا بقدر ما كان دينيًا.

أيوب

ظهر أوّل شاهدٍ على الشكّ في الكتاب المقدّس ضمن المزامير، والتي كتبت جميعها، على ما يبدو، بحلول القرن الخامس قبل ميلاد. يشير المزمور الأول إلى

(٢٤) انظر: Johnson، الصفحة ١٠١.

(٢٥) انظر: Bickerman، الصفحة ٢٥٤.

تجنّب "مشورة الأشرار". في الحقيقة، أشير إلى "الأشرار" ثلاث مراتٍ في هذا المزمور القصير: من يجد في شريعة الله مسرّته تزدهر حياته، "وما هكذا الأشرار"، "فلا يثبتون في يوم الدينونة"، وأكثر من ذلك "أمّا طريق الأشرار فتبيد". وفي المزمور الرابع عشر، "قال الجاهل في قلبه: لا إله!

لا نعرف زمن تأليف سفر أيوب أيضًا، لكننا نستطيع مقاربته(٢٦). يعتقد كثيرٌ من الباحثين أنّه كتب ما بين العامين ٦٠٠ و٤٠٠ قبل الميلاد؛ ويظنّ بعضهم أنّه كتب بعد هذا الزمن بقليل، أي في مطلع المرحلة الأولى من العصر الهّليني. أيًّا يكن زمن الكتاب المقدس، فالقصّة الشعبية عن أيّوب الصالح الذي أثيب لصبره على بلواه وتمسّكه بإيمانه موغلةٌ في القدم. لا يمكن لنا التيّقن إطلاقًا من الأصل اليهودي للقصّة الشعبية، أو من أيّوب نفسه، من وجوده، من يهوديته. شخصٌ ما، في مكانٍ ما، كتب أثرًا شعريًا مأخوذًا من قصّة أيوب، قصةً عن الإيمان، وأعاد تخيّلها كمسألةٍ فلسفية – كلحظة حقيقة. بعد ذلك، أضحى هذا الأثر جزءًا من الكتاب المقدّس. أيّوب الكتاب المقدّس قصّةٌ عن الإيمان، لكنّه إيمانٌ دُفع إلى أقصى حدوده، إلى الغضب والثورة والشك.

كان أيّوب "رجلاً نزيهًا مستقيمًا."(٢٧) كان تقيًّا وكريمًا وشفوقًا، ونتيجةً لذلك كان موفّقًا للغاية. وكانت له أسرةٌ رائعة، امرأةٌ صالحة، وسبعة أبناءٍ وثلاث بنات، وعبيدٌ كثيرون وأرضٌ كبيرةٌ وقطعانٌ من الماشية، حتى إنّه من "أعظم أبناء المشرق". أطعم الجياع واعتنى باليتامى ورحّب بأبناء السبيل، ولم يقصّر في تأدية

(٢٦) من أجل مناقشة لسفر أيوب وخلاصة الاستجابات له، انظر:
Nahum N. Glatzer, ed., The Dimensions of Job: A Study and Selected Readings (New York: Schocken, 1969).

(٢٧) سفر أيوب ١ : ٨ (نسخة الملك جيمس).

حقوقهم. وقد كان بارًّا إلى حدّ أنه يقدّم أضحياتٍ إضافيةً كلّ يوم خشية أن يكون بنوه "جدّفوا على الله في قلوبهم". تبدأ المأساة حين يتباهى الله، وهو يراقب أيّوب، أمام الشيطان بورع الرجل الصالح. استهان الشيطان بهذا القول، وأخبر الله أنّ ازدهار أعمال أيوب هو الذي يبقيه ورعًا. أصرّ الله على أنّ أيّوب سيظلّ مستقيمًا حتّى من دون بركاته، وأطلق يد الشيطان في تجربةٍ بغيضة.

في واحدٍ من أكثر مشاهد الكتاب المقدس وحشيةً وبراعةً، يرسل الله رسولاً إلى أيّوب فيخبره أنّ بني سبأ سرقوا بقره وحميره واحتزّوا أعناق عبيده في الحقل، "وفيما هو يتكلّم"، أقبل رسولٌ آخر ليقول إنّ نارًا سقطت من السماء فأحرقت خراف أيوب ورعاتها. وأقبل ثالثٌ حالما أنهى الثاني كلامه وأخبره هذه المرّة بأنّ الكلدانيين سرقوا الجمال وقتلوا من تبقّى من عبيده. أخيرًا، ومرةً أخرى قبل أن ينهي الرسول كلامه، يظهر رسولٌ آخر يخبره بأنّ ريحًا عاتيةً هبّت من الجبال، وأطاحت بالبيت الذي كانت تقام فيه مأدبةٌ تضمّ بنيه كبارًا وصغارًا، فماتوا جميعًا. كان ردّ أيّوب أن شقّ ثوبه وجزّ شعر رأسه وخرّ ساجدًا وهو يقول، "الرب أعطى والرب أخذ، تبارك اسم الرب". احتمل أيّوب مصابه واتّكل على الله.

حين يسأل الله الشيطان بعد ذلك إن كان قد اقتنع، يتملّص الشيطان قائلاً، "نجا بجلده، كلّ ما يملكه الإنسان يبذله عن نفسه"، أي أنّ الشيطان يتعهّد أنّ أيوب البارّ سيجدّف على الله في وجهه ما إن يصاب جسده بالأذى. فيقول الله للشيطان بأن يفعل ما يرضيه شريطة أن ينجو أيوب من المحنة. هكذا يملأ الشيطان، متشجّعًا، جسد أيوب "بالجرب من باطن قدمه إلى قمّة رأسه". الشيطان، والشيء بالشيء يذكر، لا يظهر كثيرًا في الكتاب المقدس العبري، وحتّى في هذه القصة لا يعاود الظهور بعدئذٍ. على أيّة حال، كان ردّ أيّوب على إصابته الجلدية المفاجئة أن

أخذ كسرة خزفٍ – ليحكّ جسده – وذهب ليجلس على الرماد. انفجرت امرأته في وجهه: "أتبقى إلى الآن متمسّكًا بنزاهتك؟ جدّف على الله ومــت"(٢٨). لكــنّ أيــوب يحافظ على استقامته، ويجيبها بأنّ قبول الخير من الله يُلزم بعدم رفض الشر. وكما يحدث في القصّة الشعبية القديمة: يعبر أيوب التجربة بنجاح. يملك قــدرة تحمّــل الفاجعة، ولا يأبى الشعور بالإذعان والتوكّل على الله.

لم تكن النهاية الفلسفية للأمر يسيرةً على التحمّل بالشجاعة والتصميم. وكما تتواصل القصّة، يجيء ثلاثةٌ من أصحاب أيّوب الأتقياء والموفقين لمواساته وشــدّ أزره في محنته. وحين يبصرونه، بالكاد يستطيعون تمييز الرجل الــذي عرفــوه. فيشقّون أثوابهم لمرآه ويذرّون رمادًا فوق رؤوسهم حزنًا وتعاطفًا. ومن شدّة حزنهم على بلواه وخسرانه، يجلسون قربه سبعة أيامٍ بلياليها صامتين.

أخيرًا، يتحدّث أيّوب إليهم، وببيتٍ جميلٍ من الشعر يتمنى لو أنّ أمه لم تلــده أو لو أنّه يلاقى حتفه توًّا. "لماذا لم أمت من الرحم، أو فاضــت روحــي عنــدما خرجت؟"(٢٩) حين يحاول أصحابه الرد على تفجّعه، يثيرون سخطه إلى حدّ تحوّلــه إلى ضربٍ جديدٍ من الشك. هنا يفترق أيّوب الكتاب المقدس عن أيّــوب الحكايــة الشعبية. في الحكاية، يعاني أيوب، لكنّه ينتظر بإخلاصٍ عقودًا تلو عقــودٍ إلــى أن يظهر الله ويمنحه ثروةً، ومحبّين جددًا، وعمرًا مديدًا. أمّا أيّوب النصّ، فلا ينتظــر صامتًا زمنًا طويلاً، وذلك بسبب وجود محاولةٍ لإجراء محادثةٍ عقلانيةٍ سرعان ما ستؤدي إلى مفارقة. يحاول الأصحاب مساعدة أيّوب على إضفاء معنىً علــى مــا حدث له. يدافع الأوّل عن فكرة أنّ العالم لا يزال مكانًا صالحًا وعادلاً، على الرغم

(٢٨) سفر أيوب ٢ : ٩.

(٢٩) سفر أيوب ٣ : ١١.

من النازلة التي حلّت بأيّوب، وجديرًا بالعيش، وأنّ الله عظيمٌ وحكيم. يفترض الرجل، في الواقع، وجوب استحقاق أيّوب للعقاب، طالما حدث الأمر فلا بدّ أنّه سيصير إلى ما هو أفضل. "أمعن النظر"، ذلك ما يعرضه الصاحب الأول، "هنيئًا لمن يؤدبه الله".

إنه ليس أسوأ المآخذ على معاناة المرء، ولاسيّما بوجود ضعفٍ أو إثمٍ يستدعي التوبة. لن يكون مقبولاً من صديقٍ إلى صديق، وقت الضيق. لكن الأسوأ أنّ مصاب أيوب كان من الشدّة بحيث لا يتوافق مع النموذج. لم يكن آثمًا صراحةً، وما من ذنوبٍ تحيط به أو أفكار سوءٍ تساوره يمكن احتسابها لقاء الأهوال التي آلت إليها حياته. يعلم أيوب براءته، وهو لا يستطيع، نظرًا لما يعانيه من ألم، احتمال افتراض أنّه جلب ذلك على نفسه – لا يستقيم ذلك، لا عاطفيًا ولا عقليًا. يلقي صاحبا أيوب الآخرين، وفيما بعد "شابٌّ" (يعتقد الباحثون أنّ الجزء المتعلّق بالشابّ أضيف لاحقًا)، يلقي كلٌّ منهم كلمةً يحاول فيها عقلنة محنة أيوب. ما من أسئلةٍ حول قدرة الله على خلق كلّ هذه الظروف أو منعها. يصرّ الجميع على أنّ الله عادلٌ وبَرٌّ ونزيه. ردّ فعل أيوب على الدفاع عن العناية الإلهية هو الذي استهل تصعيد انتقاده لله.

بعد كلّ كلمةٍ من كلمات الزوار، يطلق أيوب وابلاً من التهم والاعتراضات. صُوّر الربّ كجبارٍ عتيدٍ لكنّه متقلّب الأطوار. ليس ظالمًا فحسب، بل إنّه غير مبالٍ: "عجبًا، أصرخ من جوره ولا من مجيب، وأدعو شاكيًا ولا من منصف. طريقي سيّجه فلا أعبر، وبالظلام غطى سبيلي"[٣٠]. ليس الرب من يتجاهل أيوب ويتعذّر عليه إحقاق العدل فقط، بل إنه مؤذٍ بطبعه، وعدواني القدرة: "هدمني إلى

(٣٠) سفر أيوب ١٩ : ٧.

الأساس فهلكت، ورجائي اقتلعه كشجرة. أضرم عليّ غضبه، ومن أعدائه اعتبرني... غطّت الديدان والتراب والغبار جسدي. تهشّم جلدي، وجسمي نتنًا لبني أمي". الله شديد العقاب عن عمدٍ وبلا مبرر. حين وصلت لائحة اتّهام أيوب حدّ إرعاب أصحابه، ضاعفوا إصرارهم على أنّ العالم عادل، على الرغم من مصاب أيوب.

يقول أيوب، "جميعكم مواسون بؤساء". ونستطيع تلمّس ما يعنيه(٣١). يشرع في بيان حلكة مصابه خلافًا لنصاعة براءته. مفعول ذلك تذكيرٌ عميقٌ بتجربة الإذلال الجائر والمسيء. يوضح أيوب لواحدٍ من أصحابه، "مزقني غضبًا وأبغضني، واحمرّت عيناه عليّ. خصومي فتحوا عيونهم عليّ". بل أكثر من ذلك، "الله أسلمني إلى الجائرين، وفي أيدي الأشرار طرحني... ويسفك على الأرض مرارتي... احمرّ وجهي من البكاء، وعلا جفني ظلال الموت، مع أنّ يدي بريئةٌ من الجور، وصلاتي لا تشوبها شائبة". ولصديقٍ آخر يوصل تفجّعًا أشدّ مرارةً، وهو يصيح، "إخواني ابتعدوا عني، وازدرى بي معارفي. أقاربي وأصدقائي خذلوني، وأهل بيتي تناسوا ذكري. لهاثي صار كريهًا عند زوجتي... حتى الصغار اشمأزوا مني، وفي غيابي يتكلمون عني". يقول أيوب إنّ الله قيّده وتركه يذوي "مثل شيءٍ نتن".

حين يصرّ ضيوف أيوب على عدالة الله، يدفعه ذلك إلى اعتبار أن لا عدل في تعامل الله معه ولا مع الجنس البشريِ برمّته. ويعرض صورةً مكدّرةً عن رغد عيش الفاسدين.

---

(٣١) سفر أيوب ١٦ : ٢.

"لماذا يحيا الأشرار ويشيخون، ومع الأيام يزدادون اقتداراً؟ أولادهم يكونون أمامهم، وذريّتهم تتكاثر من بعدهم. بيوتهم آمنةٌ من الفزع، وعصا الله لا ترفع عليهم. ثورهم يلقح ولا يخطئ، وبقرتهم تلد ولا تُسقط. أطفالهم يمرحون كالغنم، وأولادهم يرقصون كالغزلان"(٣٢).

وبعدئذٍ، سواءٌ أكان للإنسان نصيبٌ بالتمتّع بالحياة أم لا، يغمغم أيوب، فسينتهي الجميع إلى المصير نفسه: "هناك من يموت في عزّ شبابه وفي منتهى السعادة والهناء. جنباه مليئان شحمًا ومخّ عظامه طري. وهناك من يموت بمرارةٍ من غير أن يذوق طعم السعادة. كلاهما يضطجعان في التراب. ويكسو جسديهما الدود".

الروح الشعرية آسرة. تتلاعب بنا من خلال تهاويه أكثر فأكثر، من المعافاة إلى ألم التقيّح المبرح، من قمة النعم الاجتماعية إلى أسوأ اللعنات، وفي كلّ مرةٍ تقرعنا بالسؤال، كيف يمكن أن يكون عدلاً لرجلٍ صالحٍ أن يعاني كربًا كهذا؟ وقبل رهان الرب: "والقدير بعد ساكنٌ معي، وأولادي كلهم يحيطون بي... يراني الشبان فيحيدون، والشيوخ فينهضون واقفين، يمسك الأمراء عن الكلام، ويجعلون أيديهم على أفواههم... كانوا يستمعون لي باشتياق، ويصغون إلى مشورتي صامتين. ينتظرونني انتظارهم للغيث"(٣٣). لم يعاملوا أيوب هكذا لأنّه لم يعمل سوءًا فحسب، وليس فقط لأنه أعان سائليه، بل لأنّه بحث عن البؤساء ليسعفهم:

لأني كنت أغيث المسكين وأعين اليتيم الذي لا عون له. تحلّ عليّ بركة البائسين وتطرب لي قلوب الأرامل. لبست الحق فكان كسائي، وبقي العدل حلّتي

---

(٣٢) سفر أيوب ٢١ : ٧ – ١١.

(٣٣) سفر ايوب ٢٩ : ٥ – ٢٣.

وتاجي. كنت عينًا بصيرةً للأعمى ورجلاً صحيحةً للأعرج. وكنت وحدي أبًا للفقير وسميعًا لدعوى الغريب. وكنت أهشّم أنياب الظالم ومن بين فكّيه أنتزع فريسته.

والآن يمعن النظر في حاضر أيامه: "أمّا الآن فيضحك عليّ، من يصغرونني في الأيام. من أبيت أن أجعل آباءهم في عداد كلاب غنمي... أولاد الدناءة هم وبلا اسمٍ، طلعوا وانشقوا من الأرض. والآن صرت لهم أهجيةً ومثلاً شائعًا للسخرية. يكرهونني ويبتعدون عنّي ولا يتورّعون أن يبصقوا في وجهي".

أيكون هذا عدلاً؟ لم يشر أيوب قطّ إلى نصوصٍ بعينها من اليهودية، لكن بالنسبة لأيّ يهوديٍّ يقرأ النص بعيد كتابته، سيكون السؤال الأساسي، أيكون اشعيا محقًّا بخصوص العناية الإلهية، نظرًا إلى هذه المعاناة وتلك البراءة والصلاح؟ في عالم الربّ، يوجّه أيوب اتهاماته، الأشرار يمضون بأفعالهم:

> **الأشرار ينقلون التخوم ويسلبون القطعان ويحفظونها. يستاقون حمار اليتيم ويرهنون ثور الأرملة. يزيحون الفقراء عن الطريق، ... يخطفون اليتامى عن الثدي، ويرهنون أطفال المساكين. فيذهبون عراةً لا لباس لهم، ويحملون الحزم وهم جائعين... من المدن يخرج النحيب، وتستغيث نفوس الجرحى...**(٣٤)

ولأنّ الله لا يجازيهم على أعمالهم، يسوء الأمر. القاتل "عند الصباح يقوم" و"يفتك بالبائس والمسكين"، ويمضي بفعلته. "عين الزاني تترقّب العتمة، ليضعها قناعًا على وجهه"، ويمضي بفعلته. "يسرق البيوت في الظلام، ويغلق على نفسه في

---

(٣٤) سفر أيوب ٢٤ : ٢ – ١٢.

النهار، لقاء هذا الشرّ المتعمد، "نصيبهم ملعونٌ في الأرض". لماذا يفلح القاسي؟ "تنساه الرحم ويستطيبه الدود. واسمه لا يذكر من بعد. الشرّير ينكسر كالشجرة. يسيء إلى العاقر التي لا تلد، ولا يحسن إلى الأرملة"[٣٥]. العدالة ليست غائبةً فحسب، بل إنّها ضالة. الربّ يتيح لمن "لا يحسن إلى الأرملة" الفلاح، لكنّه يدمّر بعدوانيةٍ ثروة أيوب، وقدرته، من خلالها، على مواصلة إعانة معوزي جماعتّه. لم يستنبط أيوب بتاتًا فكرة وجود عدالةٍ عند البشر وعدم وجودها عند الله، لكنّه عرض المحاجّة، أيوب يرعى الأرامل واليتامى، الرب يسلبهم معينهم ويدلّل أعداءهم.

يجد أيوب الربّ مسؤولاً عن هذه القسوة المريعة، ولائحة الاتّهام تعزّزها التفاصيل: "إن قلت: فراشي يعزّيني ومضجعي يخفّف شكواي، روّعتني بفظائع الأحلام وباغتّني برهيب الرؤى، فأرى الخنق أفضل شيءٍ لي والموت خيرًا من عذابي. من الأسى لا أحيا طويلاً"[٣٦]. هنا يترك مبدع أيوب مهمة الدفاع عن الشك الوقح لأيوب نفسه، فهو يقول: لماذا التمهّل طالما لا مفرّ من الموت؟ يندب أيوب القسوة المفرطة في جعل الذين يعانون الألم أو سوء العذاب أو حزن الحداد، يعيشون مجدّدًا أهوالهم في الأحلام. في الحقيقة، لماذا ينبغي على كلٍّ منا، وهو ينشد الراحة في النوم، أن يلاقي الكوابيس؟ ترتعد فرائص أيوب من توجيه مثل هذه الاتهامات، فيشجّع نفسه بتذّكر الفناء - غاضبًا منه لكن شديد الإدراك للملاذ الذي يوفّره من الله: "تذكّر: حياتي نسمة ريح، ... مثلما يضمحلّ السحاب ويزول، كذلك من يهبط عالم الموت لا يصعد. إلى بيته أبدًا لا يعود، ومكانه لا يتعرّف إليه. لذلك لا أمنع فمي عن الكلام، شاكيًا بمرارة النفس ضيقي"[٣٧].

---

(٣٥) سفر أيوب ٢٤ : ١٤ – ٢١.

(٣٦) سفر أيوب ٧ : ١٥.

(٣٧) سفر أيوب ٧ : ٩ – ١١.

مرارًا وتكرارًا يتساءل أيوب لماذا الله غائبٌ والحكمة مختفيةٌ، ويتمنّى فحسب لو أنّ بمستطاعه قضاء يومه في دار العدل. ويظهر الرب، خلافًا للمألوف، ويقدّم إجاباته. مع ذلك، فهو لم يعرض محكمةً، ليس أمنيةً لتتحقق، إنها فلسفة. ما من محكمة. ما يقوم به الرب هو الحضور، حين يُطلَب منه الحضور: في معجزةٍ طبيعيةٍ ومفارِقة. بإرعادٍ وغضب، يظهر الرب ويشرع في وضع لائحةٍ بكلّ شيءٍ فعله والأسرار التي يعرفها. "أين كنتَ حين أسّستُ الأرض؟" يهدر الصوت، وما يلي ذلك يعدّ واحدًا من أفضل ما كتب قاطبةً من ضروب التقريع. تتضمن بعض العبارات المفتاحية ما يلي:

> هل تمشيت في أعماق الهاوية؟ هل انفتحت لك بوّابات الموت؟ أين الطريق إلى مقرّ النور؟ وأين هو محلّ الظلمة؟
>
> هل اخترقت إلى خزائن الثلج؟ أم أبصرت أين خزائن البَرَد؟ هل للمطر من أب؟ ومن ولد قطرات الندى؟
>
> أتربط أنت عقد الثريا، أم تحلّ حبال الجوزاء؟
>
> من أيّ بطنٍ خرج الجليد؟
>
> من وضع الحكمة في العقل، ومن منح القلب الفهم؟ من يحصي الغيوم بحكمته؟ ومن يصبّ أوعية السماوات، فيصير التراب كتلةً جامدة، ويتماسك الطين بعضه ببعض؟
>
> أتصطاد اللبؤة فريستها؟ وتشبع جوع أشبالها، حين تقبع في عرائنها، أو حين تكمن بين أدغالها؟
>
> من وهب الطاوس جناحين بهيين؟

وأنت، أتعطي الفرس قوّته، وتكسو رقبته شعرًا مرسلاً؟
أتجعله يقفز مثل الجراد، ويصهل مثل صهيله الهائل؟[٣٨]

يثير الرب هنا كلّ الأسئلة ذات الصلة: مصدر الوعي والحكمة، جوهر الموت، جلال النجوم، حيوانات البرّ، عجائب الطبيعة المعقّدة، سحر الميكانيك، ضخامة الكوكب. بل إنه يعرض مشهد الفرس المروّع، ليس كقوةٍ فائقة الجمال ومتحركةٍ فحسب، بل كمخلوقٍ ضئيلٍ وفانٍ، هيابٍ كجرادٍ عالقٍ في شرك، ولو أنّه مدهشٌ في ارتعاشه البهيّ. هذا البهاء وذاك الارتعاش المتجسّدان في الحيوان نفسه من منظورين مختلفين تذكيرٌ بمفارقة المقياس؛ وتذكيرٌ بأنّ هذا الرب يقدِّم كمن يحلّ تلك المشكلة بإقامته في العوالم كلّها، من أكثرها تناهيًا في الصغر إلى ما لا يمكن تخيّل ضخامته.

يسأل الرب أيوبَ أيضًا إن كان قد أعطى "أجنحةً وريشًا إلى النعامة". السؤال ضربٌ من الدعابة ما دام أنّ النعامة لا تطير، لكنّها دعابةٌ جدّية. فالحياة ليست خيرًا فحسب، إنها مليئةٌ بالعجب. يبدو خلاّقًا للغاية أن ينظر الناس إلى قدرةٍ خياليةٍ تتجاوز قدرة البشر. عندما يصف الرب النعامة، فإنّه لا يعلي شأنها – بل يكشف، عوضًا عن ذلك، أنّ غرابتها تتجاوز حدود فهم البشر. إنها "تترك بيضها على الأرض فيحضنه التراب وحده، تنسى أنّ القدم تطأه، وأنّ وحش البر يدوسه، تقسو كأنّهم غير أولادها، وإن ضاع تعبها فلا تأسف، فالله نزع منها الحكمة، وحرمها نصيبها من الفهم. فلو كانت تحلّق في السماء، لضحكت على الخيل وفرسانها". صورة النعامة سخيفةٌ على نحوٍ لا يفسّر، بالرغم من أبّهة صعودها الذي يجعلها تزدري الخيل وفرسانها. إنها مضاهاةٌ جسورةٌ للتنوّع الهائل

---

(٣٨) سفر أيوب ٣٨ : ٣٩.

للمخلوقات. النسر يبحث عن فريسته و"فراخه تعبّ الدماء طعامًا، وحيث الضحايا فهناك يكون". هكذا يقدّم الرب مرافعته. لا يقول، إليكم البرهان على عدالتي أو على وجودي، إنّه يستشهد ببساطةٍ بالعظمة الفذّة لعالم الطبيعة. يقول مبدع أيوب إنّ الحياة قد تجعلنا نرفض العدالة الإلهية، لكنّ شيئًا لن يساعدنا على تفسير معنى الفرخ المتعطش للدم أو طائرٍ طوله متران ويعجز عن الطيران، ويتجول بعيدًا عن بيوضه، رأسه في السماء وكثير النسيان.

من المثير للاهتمام أنّ الربّ ضمّن لائحة إنجازاته خلق بعض الكائنات البغيضة ذكرها أبيقور لتفنيد فكرة خلق الآلهة للعالم. يقول ربّ العبرانيين، "لا فكرة لديك عن كيفية خلقي للتمساحِ" (هنا يدعوه اللوياثان)، "ناهيك عن السبب". التمساح خطرٌ وليس جميلاً بصورةٍ خاصة، علاقته بالبشر تتّسم بالعداء الشديد وغالبًا ما تكون مهلكة. وجهة نظر الرب أنّ محاولة أيوب، أو صحبه ذوي النية الحسنة، تفسير أفعال الله لغرورٌ غير قابلٍ للتحمّل.

يتوصّل الرب لاستنتاجاته، مع صورة التمساح الخلاّبة، في أوصافٍ متتاليةٍ تقشعرّ لها الأبدان – "الحديد عنده كالتبن، والنحاس كالخشب المنخور. السهم لا يجعله يركض... النبلة يحسبها قصبةً، ويضحك على اهتزاز الرمح". مرةً أخرى، تعتمد الأوصاف على جموحٍ تخيّلي: حين يغطس التمساح في اليم، تغلي اللجة كالقدر[٣٩].

عند هذه النقطة، يرتمي أيوب بين يدي الله ويقرّ بإثم تجاسره: "فتكلمت بكلامٍ باطلٍ، على معجزاتٍ لا أدرك مغزاها،... سمعت عنك سمع الأذن، والآن رأتك عيني. لذلك أستردّ كلامي وأندم، وأنا هكذا في التراب والرماد"[٤٠].

---

(٣٩) سفر أيوب ٤١ : ٢٧ – ٢٩.

(٤٠) سفر أيوب ٤٢ : ٣-٦.

كان ردّ الرب بدايةً معاقبة أصحاب أيوب الثلاثة لسوء فهمهم وقولهم، ومن ثمّ يعيد لأيوب أصحابه البعيدين وأقاربه الأحياء إلى جانب مواشيه (مضاعفةً)، ومن جديدٍ يرزقه بسبعة أبناءٍ وثلاث بنات. في الحقيقة، كنّ أجمل بنات الأرض فأعطاهن أبوهن ميراثًا إلى جانب إخوتهن. عاش أيوب بعد هذا مئةً وأربعين سنةً فرأى بنيه وبني بنيه إلى أربعة أجيال، ومات شيخًا شبع من الأيام.

يظنّ كثيرون أنّ سفر أيوب قصةٌ عن الإيمان والعدل الإلهي، وما من عجبٍ في ذلك. على امتداد التاريخ، تدبّرت الكنيسة وقراءات الأحبار مشكلة السفر بإرجاعها إلى الحكاية الشعبية: سيستأصلون القسم الأوسط من القصيدة – التمرّد – أو يقلّلون من شأنه، ما يجعلها حكايةً بسيطةً عن الإيمان والصبر. تعامل آخرون بصراحةٍ أكثر مع النص، لكنّهم واظبوا على استخلاص العدل مجازًا أو تأويلاً. يسلّم معظم هؤلاء طوعًا بأنّه لتعيين موضع تأويل العدل الإلهي في القصيدة، لا بدّ من وضع ما يثير الريبة جانبًا، من قبيل الرهان مع الشيطان في بداية النص، أو الموت الفعلي للمجموعة الأولى من أولاد أيوب. لكنّ الرب راهن الشيطان في النص، وذبح عددًا كبيرًا من الأبرياء والحيوانات، وسمح للشيطان بتعذيب أيوب عبر مرضٍ جلدي. استطاع أيوب تدبّر الأمر، لكن حين قال أصحابه إنّ ذلك يتداعى ضمن نظامٍ عقليٍّ للعدالة الإلهية، أصابه الحنق. وصف الفيلسوف المعاصر مارتن بوبر(*) الصدام التالي كصدامٍ بين إيمان أيوب الوجداني بالله و"دين" أصحابه الأشدّ تمسكًا بحرفية النصوص: "أقبلوا الآن بحثًا عنه على كومة رماد دينه"(٤١).

(*) فيلسوف ألماني يهودي (١٨٧٨–١٩٦٥)، أحد أهم الفلاسفة الوجوديين الإنسانيين في القرن العشرين، صدر أشهر كتبه "الأنا والأنت" (Ich Und Du) في العام ١٩٢٣ (المترجم).

(٤١) انظر: Martin Buber, The Prophetic Faith (New York: Harper, Torchbooks, 1949)، الصفحة ١٩١.

إذا، "عوضًا عن الرب الحيّ 'القاسي'، الذي يتشبّث به، يعرض الدين عليه ربًّا عقلانيًا ومعقولاً، ألوهيةً لا يدركها أيوب في وجوده الخاص ولا في العالم، ولا يمكن أن يوجد – من دون ريب – إلا في مكانٍ آمنٍ هو ميدان الدين". بخلاف أصحابه، "يعلم أيوب أن العدل فاعليةٌ إنسانيةٌ فقط، يشاؤها الله لكنَّ أفعاله تعارضها. حقيقة أن الله عادلٌ بجوهره وواقع ما تتسبب به أفعاله الجائرة أمرٌ لا سبيل إلى حلّه".

يصف بوبر **Buber** بحث أيوب عن العدالة في العالم واكتشافه لها داخل ذاته فقط. فكّروا في أيوب قبل وصول أصحابه، يبدو أنّ إلهه من أشدّ النسخ إبهامًا لفرض الطابع الإنساني على الكون. ويبدو أيوب موافقًا تمامًا على فكرة أنّ المرء يكون رابحًا حينًا وخاسرًا أحيانًا وعليك أن تتعلّم تلقّي الضربات بثبات. تهبّ الريح أحيانًا من الجبال فتطيح ببيتك، وتسحق أحبابك، وتترك ثقبًا في السماء مكان منارة. يصرّ الأصحاب على أنّ العدالة منظمةٌ، أي أنّ الكون يعمل وفق أحكامٍ وقضاء. يغصّ أيوب بالفكرة لأنّ تلك السمات، كما يوضح بوبر، تخصّه أكثر بكثيرٍ ممّا تخصّ سمات العقل الكوني، سمات الله. يدعو بوبر أيوب "أحد الأحداث الخاصة في الأدب العالمي، نشهد فيه أول إلباسٍ للبحث البشري لبوس الكلام."(٤٢)

حين يظهر الرب في النهاية، فإنّه لا ينكبّ على أسئلة أيوب المتّصلة بالعدالة. عوضًا عن ذلك، وبعيدًا عن العدالة الإلهية، يقدّم عرضًا بالأسرار والمفارقات القائمة: من أين جاءت البشرية؟ من أين جاءت الأرض؟ تبدو النباتات والحيوانات والمعالم الجغرافية أكثر جمالاً وتعقيدًا من أن تحدث بنفسها. كيف تتحرّك الأجرام السماوية بمثل هذه الدقّة في مداراتها؟ كيف يمكننا فهم التنوعات

(٤٢) انظر: Buber، الصفحة ١٨٨.

في المقاييس من المتناهي في الصغر إلى الكوني؟ أو التنوعات في الزمن من حيوانات تستمر للحظةٍ إلى نجومٍ لا تتغيّر أبدًا؟ ما هو الموت؟ محاجّات الرب تشكيلةٌ متنوعة: أسسها، كلٌّ على حدة، رائعةٌ لكنّها غير مقنعةٍ، ولو أنّ التأثير الإجمالي لكامل اللائحة الاستثنائية مقنع. وهو أمرٌ كافٍ بالنسبة إلى أيوب. بطبيعة الحال، حجّم العلم الحديث جدّيًا تلك الكومة، لكنّ بعض المسائل الوجودية الشائكة لا تزال قائمة.

تقدّم لائحة الرب في سفر أيوب نظيرًا مشوّقًا لسماء الليل؛ توصّلنا في الوقت الحاضر إلى تفسيراتٍ للسماوات لا تستند إلى الله، ولا تواجهنا، على أيّة حال، سماء الليل على النحو نفسه الذي اعتدنا عليه في غابر الأزمنة، لأنّ الغالبية العظمى منّا تعيش في مناطق حسنة الإنارة تحجب المشهد. لدينا تفسيرٌ لمعظم العجائب الطبيعية المذكورة في السفر، كما أنّنا نجحنا في استبعاد معظمها. يتحدّث شعراؤنا اليوم عن الجسور وناطحات السحاب والطائرات إلى جانب الصقور والخيول البرية، لذلك ينتابنا شعورٌ مختلفٌ عن شعور أيوب (الضآلة والعجز). كذلك، فإنّ بعض ما ذكره الرب بوصفه اكتشافاتٍ، مثل وحيد القرن، لم يعد مثيرًا مثلما كان في الماضي.

جعل مؤلّف السفر الرب يظهر ويورد أسرار العالم وبالكاد ينوّه بالعدالة – لم يعدّد لأيوب، على سبيل المثال، تعقيدات العدالة الجماعية مقابل العدالة الفردية، أو يتحدّاه بالإشكاليات الأخلاقية المحيّرة. طالما أنّ الرب غيّر صراحةً الموضوع وحاجج بتفوقه الغاضب على كامل الأسس الأخرى، فمن المعقول أن نرى مبدع أيوب كمن يقول إنّ الله هو حاصل جمع كلّ أسرار العالم وقواه لكنّه لا يولي العدالة أيّ اهتمام. بوسعنا محاولة تأويل كلام الرب بمعنى أنّ عدل الله يفوق قدرتنا

على الفهم، لكنّه لم يصرّح بذلك. أغضبته جسارة أيوب في مساءلته، لكنّه لم يـؤثر أن يقول، مرتاحًا، غلامٌ أحمق! يحدث مثل هذا. هو يكتفي بأن يقول، كيف تجرؤ؟ ينبغي أن نتذكّر أنّه قتل عددًا من أحبّة أيوب، مقابل رهانٍ عبثيّ، ولم يصرّح بذلك أبدًا. ما من آخرةٍ بالنسبة إلى الرب ليجازي الأبرياء والمذنبين. وقد أخبرنـا أنّـه لا يصحّ افتراض أنّ من يعاني هو مذنب. وذلك لا يترك متـسعًا للعـدل. يـصنع الرب سلامه مع أيوب بالأعطيات، لكنّ أيوب يمضي بعيدًا ليعيش مع عائلةٍ جديدةٍ في ظلّ نظامٍ جديدٍ أقلّ تنظيمًا بكثير.

قد يكون صوابًا أن نسأل إن كان ممكنًا تخيّل عقلٍ إلهيٍّ من دون عدلٍ إلهي. من المؤكّد احتمال وجود عقلٍ من دون عدلٍ حقيقي ـ وهذا ينطبق على معظمنـا. لكن أيبقى لدينا عقلٌ لو أنّ لدينا القدر القليل من الإحساس الضئيلّ بالعدالـة الـذي يبديه الكون؟ إذا توصلنا إلى استنتاج أنّه لا يوجد عدلٌ إلهي، وظللنا نؤمن بوجـود رب، أيّ ربٍ هو إذًا؟ إمّا أنّه عاجزٌ عن تحويل عنايته إلى فعل، أو أنّـه لا يُعنـى إطلاقًا ويملك عقلاً مع ذلك، فهو بالتالي ضربٌ من مرضٍ اجتمـاعي. إذا كانـت الحجة الأساسية للإصرار على الإيمان بالله هي خلقه العالم وجميع المخلوقات فيه، فسيكون عسيرًا الدفاع عن أنّه لا يمتلك القدرة على جعله عالمًـا أقـلّ اضـطرابًا وخطرًا. إن كان لا يُعنى حقًا، ويمتلك عقلاً، فلا يمكن أن يكون عقلاً مـن النـوع الذي نعنيه عادةً.

لم ينل أيوب أيّ حجةٍ ليجحد استنتاجاته عن العدالة، لكنه جُوبـه بالأسـئلة القائمة التي ألقى بنفسه تحتها مستسلمًا لوطئها طواعيةً. الموقف جـديرٌ بـالتوقف هنيهةً. بكرامةٍ، مرفوع الهامة على الرغم من محنةٍ لا تطاق، يصب أيـوب جـام غضبه على الجور. ومن ثم يُذكَّر بالأسئلة المعلقة فينهار أساسًا كعنصرٍ مـستقل.

يخبر أيوب الله أنه برؤيته رؤية العين، "أمقت نفسي وأنـدم، هكـذا فـي التـراب والرماد". لماذا يمقت المرء نفسه؟ ما الذي تغير منذ تحدث أيوب في كلماتـه عـن رباطة الجأش الواثقة؟ بل إن الرب لم يشفِ أيوب من مرضه بعد، لم يرجـع لـه ممتلكاته، أو يمنحه ممتلكاتٍ جديدة، ليس الأمر عرفانًا بالجميل إذًا. حتى إنّ أيوب لم يعفر بالتراب وجهه بعد. ولماذا مهانة التعفير هذه؟ تبدأ قصة أيوب حين يجعـل من سؤالٍ لطالما كان ذليلاً بشأنه شغله الشاغل. لم يكن رجلاً متكبرًا، لكنـه عبـر تجربةً مروعةً لما يبدو وكأنه ألمٌ وعنفٌ وخسارةٌ جزافيةٌ – ومن وجهـة نظـره، منحته التجربة معرفةً خاصةً حول العدالة. مع ذلك، وبإصغائه إلى لائحة الرب، أو لمجرد التفكير بالأسئلة الوجودية التي تتضمنها، يظنّ أيوب أنّ هنالك رب، علـى الرغم من عدم وجود العناية الإلهية. صوّر بكثيرٍ من النبل حين غطّـى المـرض جلده وراح يفكّر من أجل نفسه. ظاهريًا، وفقًا لمبدع أيوب، مواجهة الأسئلة الكبيرة تمنح القوة، بينما الاستسلام لقوةٍ أعلى يكون فرَجًا، ربما ضروريًا لكنّه ليس جلـيلاً على وجه الخصوص. ربما ليس أيوب، بل مبدعه، ونحن الباقون، سـمونا بتمـرّد أسئلته وإشفاقها. تبدي قراءة جاك مايلز(*) **Jack Miles** الأدبية المدهـشة لكتـاب العبرانيين المقدّس بوصفه سيرةً ذاتيةً للرب نفاذ بصيرةٍ مفاده أنّ الرب لـم يـتكلم مجدّدًا على الإطلاق بعد سفر أيوب(٤٣). ربما يبدو وكأنّ الرب أخرس أيوب، لكـنّ أيوب أخرس الرب. من المبهج أنّ إخـراس أيـوب للـرب جـزءٌ مـن الـنصّ (على الرغم من احتمال أن يكون ترتيب الأسفار عرضيًا)، لأنه يعكس تغيرًا حقيقيًا في عالم الواقع بعد أن دخل إليه سفر أيوب.

(*) مؤلف أمريكي ولد في العام ١٩٦٢، حائز على جائزتي البوليتزر ومنحة ماك أرثر لأعماله في الـدين والسياسة والثقافة. صدرت النسخة العربية من كتابه "الله، سيرة" عن دار الفرقد في العام ٢٠٠٨، ومـن ترجمة ثائر ديب (المترجم).

(٤٣) انظر: Jack Miles. God: A Biography (New York: Vintage, 1995)، الصفحة ٣٢٩.

ثمة ما هو حاسمٌ في قصةٍ تحاول أن تصالح البشر مع الفقدان، التخلّي عن الأشياء التي سمح لنا الكون بتكديسها والاحتفاظ بها إلى حين - ومن ضمن ذلك فكرة أنّه بعد فقدان كل شيء، هنالك فرصةٌ مواتيةٌ لاسترداد ما فقدناه يومًا ما. أكان ذلك مُرضيًا لمبدع أيوب كحكايةٍ رمزيةٍ عن العدل الإلهي؟ إنّها ليست حكايةً رمزيةً عن العدل الإلهي. إنها حكايةٌ عن الاستسلام لقوّة خلق العالم التي تفتقر إلى العدالة كما نفهم نحن العدالة. يأتي الرب وكأنّه كنايةٌ عن الكون: عنيفٌ وفوضويٌّ غير أنه جميلٌ ومدهش. قصة أيوب قصةٌ عن الشك. تعيد لائحةُ الرب أيوب إلى القطيع، لكنّ الصراع حول هذا القطيع. مع أيوب، وصل نموذج الرب العادل إلى حدوده القصوى بحيث تحدّدت المشكلة مباشرةً بفكرة: العالم ليس عادلاً. إن كانت العدالة موجودةً، كما يستنتج سفر أيوب، فهي موجودةٌ بطريقةٍ لا يمكن أن تتصوّرها البشرية. طرح أيوب أسئلةً عميقةً ظلت معلّقةً لآلاف السنين.

كلمةٌ ختامية: على الرغم من المساهمة الهائلة لأيوب في تاريخنا، فإنّ شخصية الشك الأكبر في الكتاب هي امرأته. إنها هي التي أشارت بالنصيحة المذهلة، "العن الرب ومت". غالبًا ما توزّع على النساء أدوارٌ جديرةٌ بالازدراء في النصوص القديمة، وأولئك الذين يرغبون بالسخرية من النساء وضعوا الكثير من هذا الوصف. لكن من الصحيح أيضًا أنّ جانبًا من سبب استمرار هذه القصص، بينما اختفى عددٌ لا يحصى من الحكايات الأخرى، هو ميل النساء إليها، بل ميلهنّ إلى تلك الأدوار. زوج أيوب طائرٌ مشاكسٌ. تستطيع أن ترى سوء طالع الرجل بمجرد النظر إليه، وتقترح عليه التوقّف عن المقامرة فورًا قبل فوات الأوان: الولاء لله والحياة. ما خطّطته لنفسها غامضٌ إلى أبعد الحدود. لا نعلم، في هذا الموضع، إن كانت تؤمن بأيّ شيءٍ على الإطلاق. وخلافًا لأيوب وأصحابه، تظهر وتختفي في سياق القصة مثل الرب والشيطان. الغرض من ذلك عدم ملاحظة أنّ

هذه المرأة تعلن تمرّدًا كاملاً على الرب والنظر إليها، عوضًا عن ذلك، كمظهرٍ من مظاهر تفكير أيوب، جانب الشك فيه. لكنّها في النص الواقعي امـرأةٌ واقعيـة – ورعةٌ وصالحة، رفيقٌ معينٌ لرجلٍ إحسانٍ وبرٌ عظيم – تقترح هذه المرأة الواقعية الورعة أنّ الوقت قد حان للتخلّي عن الله وحدث ذلك.

سفر أيوب قسمٌ من كتابٍ مقدّسٍ خصّص لملايين الناس عبر التاريخ، لـذلك كان جديرًا باهتمام عقولٍ دينيةٍ عظيمة. بهاء الشعر نفسه، رهافة الأسئلة، ومفارقة النص تجعله غنيًا بالمشاعر الإنسانية والتعقيد النفسي. عمل كثيرٌ من المتديّنين على تأويله وتفسيره. لرؤية تاريخ الشك، علينا أن نوقف الاندفاع ونحتاط للحظة يقـين البعض، إيمانهم، تمامًا كما وقف المكابيون والحـسيدية أمـام حركـة الإصـلاح الكوزموبوليتانية، فحجبوها عن أعيننا. هكذا حجبت عن أعيننا الطريقة التي أجاب فيها المتدينون عبر التاريخ على مبدع أيوب القصة . لكنّ أيوب، بطبيعـة الحـال، ومهما قيل خلاف ذلك، خاض غمار الشك.

الجامعة

لا يتزامن سفر الجامعة مع باقي أسفار الكتاب المقدس إلى حـدّ أنّ إدخالـه ضمن الكتاب كان أشبه بمعجزةٍ طال أمدها بالنسبة إلـى البـاحثين واللاهـوتيين. النصّ غايةٌ في الجمال، غايةٌ في الأناقة، شديد الورع، في فرادة أسـلوبه، بحيـث لا يجوز حذفه. إنه بحثٌ مذهلٌ عن الشك، مـن حيـث وجهـة نظـره الفلـسفية والنصيحة التي يقدّمها حول كيفية العيش على أفضل نحوٍ في عالمٍ لا يتضمّن عدلاً إلهيًا وآخرةً، ومن دون أيّ مغزىً شامل. مؤلّف سفر الجامعـة يـدعى كوهيليـث **Koheleth** (قهلت **Qohelet** بالعبرية)(*)؛ واسـم إكليـسياستيس(**) **Ecclesiastes**

(*) تعني بالعبرية الحكيم. (المترجم)
(**) تعني باليونانية الجامعة أو المتكلم في جماعة. (المترجم)

هو الترجمة اليونانية لذلك الاسم(٤٤). لا نعرف الكثير عنه، لكن من كتابته في الفترة الهلّينية، يبدو أنّه يحيل في أحيانٍ كثيرةٍ إلى تصوراتٍ هلّينيةٍ من قبيل تيشه – الحظ، وغالبًا ما يشبه أبيقور. لكن، وطالما أنّ كوهيليث لم يسمّ هذه الظواهر الهلّينية بالاسم، فإننا لا نستطيع الجزم إلى أيّ مدىً كان أيٌّ منها مألوفًا بالنسبة إليه. كُتب السفر في القرن الثالث قبل الميلاد (٢٥٠–٢٢٥)، وقد ليّن الكتبة لاحقًا النص قليلاً، بل وضعوا له خاتمةً تسترجع بعض الاستنتاجات المعلنة في النص الأساسي. فمادة النص الأساسي غريبةٌ إلى حدٍ ما قياسًا بالكتاب المقدّس.

عرّض كوهيليث كلّ مظاهر الدين للشك، من المثل الأعلى للبرّ إلى الفكرة التقليدية، وقتها، عن العدل الإلهي بالنسبة إلى الأفراد: "لا تكن بارًّا مسرفًا في البرّ، ولا حكيمًا أكثر ممّا يجب، لئلا تتعب نفسك.لا تكن شريرًا مسرفًا في الشر، ولا أحمق مسرفًا في الحماقة. فلماذا تموت قبل وقتك؟" وقد رأى العلاقة بين الاستحقاق والجزاء جزافيةً. كانت سطوره التشكيكية من بين أروع ما كتب عبر الزمن، وأطلقت ومضة ضوءٍ في حياة آلاف البشر، لآلاف السنين. "والتفتّ فرأيت

---

(٤٤) بصدد سفر الجامعة، انظر:

Tremper Longman III, The Book of Ecclesiastes (Cambridge, Eerdmans, 1998)؛

انظر أيضًا:

James Crenshaw, Urgent Advice and Probing Questions: Collected Writings on Old Testament Wisdom (Macon, GA: Mercer Univ. Press, 1995)؛

وكذلك:

Crenshaw, "The Silence of Eternity: Ecclesiastes"

في:

A Whirlpool of Torment: Israelite Traditions of God as an Oppressive Presence (Philadelphia: Fortress, 1984)،

الصفحة ٧٧–٩٢؛ وأيضًا:

Robert Gordis, Koheleth – The Man and His World (New York: Schocken, 1978).

تحت الشمس أنّ السبق لا يكون للسبّاقين، ولا النصر في القتال للأقوياء، ولا الخبز للحكماء، ولا الغنى للفهماء، ولا الحظوة للعلماء، فهم جميعًا تحت رحمة الزمان والقدر"[٤٥]. هنالك شيءٌ مثل السبّاق هنا، والقويّ، والحكيم. لا ينبذ كوهيليث فكرة القيمة. تدرّب وتفوّق وابتهج في أعمالك، لكن لا تفترض أن النصر سيكون للقوي أو الغنى للفهيم أو الحظوة للعالِم. فجميعهم تحت رحمة الزمن والصدفة.

من هو هذا الشخص الذي يتصدّق بمثل هذه النصيحة المخلصة عبر ألفين من السنين؟ ظاهريًا، كان معلّمًا، أحسن تحصيل العقائد التقليدية، لكنّه أصبح يمتلك فلسفته الخاصة. نشأ مثل كثيرٍ من الناس، تمتّع بقليلٍ من المرح والمسرّة، لكنّه سرعان ما وجد الأمر مطاردةً لا طائل منها. لا تبدو الأوقات الممتعة مُرضيةً أو حقيقية: "قلت للضحك: فيك جنون. وللفرح: ماذا تنفع؟"[٤٦] هكذا، هيّأ كوهيليث نفسه للدراسة والإنجاز، بنى لنفسه بيوتًا كثيرةً، وغرس كرومًا وزرع جنائن وبساتين، وحفر برك ماءٍ "لأسقي الغياض النامية للأشجار"، كوّن لنفسه بيتًا عامرًا بالبنين والخدم، وقطعانًا من الأبقار والأغنام، وماثلت ثروته من الذهب والفضة ثروات الملوك. كان حكيمًا وعالمًا ومجدًّا وغنيًّا ومحبوبًا، ويحسن قضاء أوقات ممتعة: "واتّخذت لي مغنين ومغنياتٍ وجواري وكل ما ينعم به البشر، ... وما حرمت عيناي شيئًا ما تمنّتاه..." وبعد ذلك، ثمة خطبٌ ما.

في وقتٍ ما، خيّم على كوهيليث شعورٌ بأنّ كلّ ما فعله لا معنى له. كانت تجربةً عميقةً من اللامعنى، تتراوح بين نبذ الإنجازات المادية ونبذ الحكمة والحقيقة الحقّتين. "ثمّ التفت إلى جميع ما عملت يداي، وإلى ما عانيت من التعب في عمله،

---

(٤٥) سفر الجامعة، ٧ : ١٦-١٧ (نسخة الملك جيمس).

(٤٦) سفر الجامعة ٢ : ٢.

فإذا كل شيءٍ باطلٌ وقبض ريح، ولا فائدة في شيءٍ تحت الشمس". ثمّ شرع باعتبار الحكمة الحقّة نوعًا من أنواع التنازع والتنافس عديم الجدوى: "فقلت في قلبي، ما يحدث للجاهل يحدث لي أنا أيضًا، فما نفع حكمتي هذه؟" إذًا، "هذا باطلٌ أيضًا".

وفي النهاية، "فما من ذكرٍ دائمٍ للحكيم ولا للجاهل، وفي الأيام الآتية كلّ شيءٍ يطويه النسيان. ويا أسفي، كيف يموت الحكيم كالجاهل. فكرهت الحياة لأنّ ما يعمل تحت الشمس سيئٌ في نظري، فهو كلّه باطلٌ وقبض ريح"(٤٧). الأزمة الحقيقية هي انقلاب الحكمة لتصبح رياءً – لا يمكن إحرازه. هنا جذر الشكوكية اليهودية: "ولمّا وجّهت قلبي إلى معرفة الحكمة وإلى النظر فيما يعانيه الإنسان على الأرض، ... رأيت أنّ الإنسان لا يقدر أن يعرف أعمال الله تحت الشمس، ولا أن يفسّر لماذا يتعب الإنسان في طلب معرفتها فلا يجد، حتى الحكيم لا يجدها وإن زعم إنه وجدها". وأيضًا في موازاة ذلك، "قلت أصير حكيمًا، فإذا الحكمة بعيدةٌ عني. فما هو بعيدٌ وعميقٌ جدًا من يجده؟"(٤٨) سيخلد ذكر هذه السطور الرثائية عبر تاريخ الشك.

بدأ يكره كلّ شيء، حتى الحياة نفسها، ففي غياب مغزىً كلّيٍّ، يضحي كلّ ما صنعه عديم الجدوى. فكرة ترك ذلك كلّه لجيلٍ قادمٍ لا تساعد إطلاقًا: "وكرهت كلّ ما عاينت تحت الشمس من تعبٍ سأتركه لمن يجيء بعدي. ومن يعلم هل يكون حكيمًا أو أحمق، ومع ذلك سيتسلّط على كل ما عاينته وبذلت حكمتي له تحت الشمس. هذا أيضًا باطل"(٤٩). يمكن أن يعمل المرء طوال العمر ليجمع ثروة،

---

(٤٧) سفر الجامعة ٢ : ١٦-١٧.

(٤٨) سفر الجامعة ٧ : ٢٣-٢٤.

(٤٩) سفر الجامعة ٢: ١٨-١٩.

فقط ليتركها لأحمقٍ أو كسول. ثم يتابع محاجّته، كلّ هذه الأعمال الباطلة أكثر سوءًا لأنّ الكفاح لإنجاز شيءٍ ما ينتهي بالإحباط - "الإغاظة" كما تضعها أغلب الترجمات - وحتى بالعذاب. من يعمل بجدٍّ يعيش في همٍّ وغم، "أيامه كلّها كآبةٌ وعناؤه غمّ، حتى في الليل لا يرتاح باله. هذا أيضًا باطل"(٥٠).

بيد أنّ الجامعة ما كان ليحظى بمثل هذا القدر من المحبة لو أنّ كوهيليث اكتفى بعرض عدميته. يؤدي الكتاب غرضه بطريقته العملية المؤثرة لأنّ رعب كوهيليث من انعدام معنى الحياة في الصورة الكبيرة يضاهيه سروره من مجريات الحياة اليومية، فقد قدّم نصيحةً رائعةً حول التركيز على متع الحياة العادية وبالتالي كيف يصبح المرء سعيدًا. لا تتمّ تسوية التوتّر لأنّ تذكّر الموت هو تقنيته المفضلة لتعليم عيش اللحظة. هكذا قطعت نصيحتَه عن الحاجة لوقتٍ للضحك مع الأحبة تذمراتُه من خواء كلّ شيء، وقطعت تذمراته تحسراتُه على الرضا والفرح.

تبدأ النصيحة بأبياتٍ مباغتةٍ حول قبول لحظات الحياة التي يجد المرء نفسه فيها، حتى لحظات الألم، بل وحتى اللحظة الأخيرة من حياته. اللائحة التي ضمّنها لحظات الحياة تلك على هيئة ثنوياتٍ متتالية، تجعلها منبسطةً، فتبدو بالتالي وكأنّها غير متعارضة: طيّعةً وعذبة، تشبه خطوات رقصة، ليس سوى أحمقٍ من سيعتنق بعضها ويحتج على الأخرى. نشعر بالسرور حين نقرأ:

> **لكلّ شيءٍ أوانٌ... للولادة وقتٌ وللموت وقت. للغرس وقتٌ ولقلع المغروس وقت. للقتل وقتٌ وللشفاء وقت. للهدم وقتٌ وللبناء وقت. للبكاء وقتٌ وللضحك وقت. للنحيب وقتٌ وللرقص وقت. لطرح الحجارة وقتٌ ولتكويم الحجارة**

---

(٥٠) سفر الجامعة ٢ : ٢٣.

وقت. للمعانقة وقتٌ وللامتناع عن المعانقة وقــت. للكــسب وقتٌ وللخسارة وقت. لحفظ الشيء وقتٌ ولطرحــه وقــت. للتمزيق وقتٌ وللخياطة وقت. للسكوت وقتٌ وللكلام وقت. للحب وقتٌ وللبغض وقت. للحرب وقتٌ وللسلم وقت. فأي فائدةٍ للعامل من تعبه؟[٥١]

ما من شيءٍ ليفعله الإنــسان إلا "أن يفــرح ويتلــذّذ في حياته"[٥٢].

إنّه خطاب مواساةٍ، ولكنّ المزاج لا يدوم، كما افترضت. إذ إنّه يعود مباشرةً إلى حقائق الموت العمياء. مستسلمٌ وحتى مشدوهٌ، لكنّه أيضًا محبَطٌ ويظلّ محبطًــا. وجهة نظره هذه المرة أنه إذا كان ظلمًا محبِطًا أنّ الكون لا يظهــر فارقًــا بــين مصيري الصالح والشرير، الحكيم والأحمق - إذا لم يكن الفوز للأسرع والنــصر للأقوى - فإنّه أقرب للهزلي حين يبدو انعدام التمييز ذاك يمتدّ وصــولاً للبهــائم. مع ذلك، ما من نتيجةٍ أخرى بالنسبة إليه: مصير النساء والرجال والبهائم واحــدٌ، فكما يموت الإنسان تموت البهيمة. لم يقدّم مبدع أيوب أيّ إشارةٍ إلى اطلاعه على فكرة وجود حياةٍ أخرى؛ لكنَ كوهيليث سمع بالفكرة، بيد أنّه لم يقتنع بها.

كيف لا، ومصير بني البشر والبهيمة واحد. فكما يموت الإنسان تموت هي، ولهما نسمة حياةٍ واحدة. وما للإنسان فضلٌ على البهيمة، لأنّ كليهما باطلٌ. كلاهما يصيران إلى مكانٍ واحد، وكلاهما من التراب وإلى التراب يعودان. ومن يعلم هل تصعد روح البشر إلى العلاء وتنزل روح البهيمة إلى الأرض؟ فرأيت أن لا شيء

---

(٥١) سفر الجامعة ٣ : ١-٩.

(٥٢) سفر الجامعة ٣ : ١٢.

خيرٌ من أن يفرح الإنسان بأعماله، وهذا حظّه. فمن يرجعه ليرى ما سيكون من بعده؟[٥٣]

يدع كوهيليث الحلم بحياةٍ أخرى جانبًا بمجرد احتكامٍ للعقل – من يعلم هذا؟ – واستنتاجٍ مفاده أنّ البشر لا يمتازون على البهائم بشيءٍ فيما يتصل بذلك؛ "لأنّ كليهما باطل"، وبعدها مباشرةً يواجه، بما يشبه سحر الشعر، المأساة بالدعوة إلى أن يفرح الإنسان بأعماله. ومع أنّه اعتاد كراهية الحياة بسبب مفارقاتها الشنيعة، بيد أنّه وجد السعادة من خلال قدرٍ من المصالحة. ويجادل في أنّه ما من معنىً للحياة، ما من حياةٍ بعد الموت، وأنّ الحياة رائعةٌ وعمل الإنسان جديرٌ بالفرح على الرغم من سخافة وخلاء كل شيء.

بعد اكتسابه صيت الحكمة والعمل الناجح، يرفضهما معًا لأنّ كليهما باطلٌ. ويذكر في هذه اللحظة أنه، وعلى الرغم من تخليه عن الكفاح عديم المعنى، يجد أنّ الحياة بذاتها يفسدها الجور. الآن يرى "جميع المظالم التي تجري تحت الشمس" وتصدمه "دموع المظلومين" الذين "لا مُعزيً لهم" وأنه "في أيدي ظالميهم قدرةٌ"[٥٤]. معرفة ذلك، معرفة أنّ البشاعة المرعبة التي يضطر بعض الناس على عيشها، غير محتملة. من هنا يستنتج أنّ الأموات أفضل حالاً من الأحياء، كما يخبرنا، "هنيئًا للأموات الذين ماتوا من قبل، فهم أسعد حالاً من الأحياء الباقين حتى الآن. وخيرٌ من كليهما من لم يولد بعد، لأنّه لم يرَ المساوئ التي ترتكب تحت الشمس. ورأيت أنّ كل تعبٍ ونجاحٍ في العمل إنّما هو حسد الإنسان من أخيه الإنسان. هذا أيضًا باطلٌ وقبض ريح"[٥٥]. يجسّد القسم الأول التكثيف الشعري: أيّ هولٍ

(٥٣) سفر الجامعة ٣ : ١٩-٢٢.

(٥٤) سفر الجامعة ٤ : ١.

(٥٥) سفر الجامعة ٤ : ٢-٤.

يدفع الإنسان إلى تمنّي الموت لمجرد سماعه – بل يعود القهقرى ويتمنّـــى، بـــدل ذلك، لو أنّه لم يولد حتى؟ العبارة إيجازٌ بليغٌ يهيّئنا لاستعادة أسوأ الأهـــوال التـــي سمعها كلّ واحدٍ منّا على حدة. وهو يدخل إلى النقاش، بالتالي، الإحساس المتولّـــد لدى كلّ قارئ. يعدّ التصور التالي، حول الحسد، نفاذ بصيرةٍ محكمٍ سيكولوجيٍّ إلى حدٍّ ما: مثلما يورث الحسد في أغلب الأحوال النجاح، كذلك يورث الحبّ النجـــاح، والنجاح أيضًا سيؤدّي إلى الحسد كما يؤدّي غالبًا إلى الحب. وكذلك يتأتّى الإلحـــاح على حسن العمل من سوء تفكيرٍ ولا يجعلنا سعداء.

استشهدتُ بمقاطع طويلةٍ من سفر الجامعة بدلاً من مقاطع قصيرةٍ لأنّه مـــن الأهمية بمكانٍ رؤية كيف يولّد غيبوبته المكثفة، وكيف يضاعف معانيه بتراصفاتٍ فريدة. ترقى بنا عبارةٌ عن بؤس حياة بعض البشر إلى ذروةٍ غيـــر محتملـــة، ثـــم تهوي إلى حيث تذكّرنا بأنّ الناجحين سيفاجئهم مستوى الحسد الذي يصادفهم، تمامًا حيث يرجون المحبة. إنّهما لفكرتان جدّ مختلفين، لكنّ كليهما توقظان الـــشكّ فينـــا. فالمسافة المتداعية بينهما أداةٌ شعريةٌ تساعد على دفعنا، وإعادة تموضعنا في نموذجٍ فائدته أكبر. كما أنّ تلك المسافة المتداعية بينهمـــا أداة تنـــويمٍ مغنطيـــسيٍّ تـــساعد المعلومات التي تخترق دفاعات عقلنا؛ تقدّم معلوماتها بطريقةٍ مشكاليةٍ يصبح فيهـــا مجرد البدء بمناقشتها أمرًا صعبًا. هنا يبدأ كوهيليث بالصراخ على شخصٍ وحيـــدٍ يتسلّق بسعارٍ سلم النجاح:

> **واحدًا وحيدًا لا ابن له ولا أخ، ولا نهاية لكلّ تعبـــه، ولا تشبع عينه من الغنى ولا يقول: لمن أتعب وأحرم نفـــسي مـــن السعادة؟ هذا أيضًا باطلٌ وعناءٌ ولا خير فيه. اثنان خـــيرٌ مـــن واحدٍ، لأنّ لهما جزاءً أفضل على عملهما معًا. إذا وقع أحدهما**

أقامه رفيقه. والويل لمن هو وحده، لأنه إذا وقع فلا أحد يقيمه. وأيضًا إذا اضطجع اثنان كان لهما دفءٌ، أما الواحد فكيف يدفأ؟[٥٦]

هكذا، ينتهي استنكار العمل المتواصل لمصلحة الفرد وحده إلى أنشودةٍ أخرى تمتدح العيش العادي. هنالك القنوط والعبثية، لكن هنالك أيضًا الحياة الحلوة: جد لنفسك رفيقًا يشاركك نهاراتك ويدفئ لياليك، ويقيل عثرتك. ويتكلّل الأمر بالاقتراح التالي:

تمتّع بالعيش مع المرأة التي تحبها كلّ أيام حياتك الباطلة التي وهبها الله لك تحت الشمس. فهذا حظّك من الحياة ومن تعبك الذي تعانيه تحت الشمس. كلّ ما تقع عليه يدك من عملٍ فاعمله بكلّ قوتك، فلا عمل ولا تفكير ولا معرفة ولا حكمة في عالم الأموات الذي أنت صائرٌ إليه[٥٧].

مرةً أخرى، نصيحته السعيدة مزيجٌ من التطرّق إلى الموت والبؤس، لأنّ الحقائق الواقعية للموت والبؤس تستخدم لإيقاظ حساسيةٍ نستطيع من خلالها أخذ نصيحته ونحن هانئون. لم يرَ كوهيليث التسامي في أيّ مكان، لكنّه يقترح عوضًا عن ذلك أنّنا نستطيع العيش بأفضل حالٍ في هذه الحياة بالسعي إلى الحبّ وإنجاز عملنا بإخلاص.

نصادف شكًا لا يصدّق بالعناية الإلهية والعدالة والبر، فنقترب من سؤال فكرة كوهيليث عن الله. مع ذلك، نحتاج أولاً إلى ملاحظة نظرته إلى التاريخ.

---

(٥٦) سفر الجامعة ٤ : ٨-١١.

(٥٧) سفر الجامعة ٩ : ٩.

فقد صاغت عبارةَ كوهيليث عن أنّه "ما من جديدٍ تحت الشمس" ادعاءاتٌ مشابهةٌ عن التماثل الأبدي:

باطل الأباطيل يقول الحكيم. باطل الأباطيل، كلّ شيءٍ باطل. أيّة فائدة للإنسان من كلّ تعبه، هذا الذي يعانيه تحت الشمس؟ جيلٌ يمضي وجيلٌ يجيء، والأرض قائمةٌ إلى الأبد. الشمس تشرق والشمس تغرب، وتسرع إلى موضعها حيث تشرق. الريح تذهب جنوبًا وتدور شمالاً، تدور وتدور في مسيرها. وإلى مدارها تعود الريح. الأنهار كلّها تجري إلى البحر، والبحر لا يمتلئ. فتعود إلى الموضع الذي جرت منه، إلى هناك تعود الأنهار لتجري أيضًا[٥٨].

كلّ شيءٍ مغلقٌ في دوراتٍ متكرّرة، وجهود المرء لفعل أيّ شيء تشبه انتظار الأنهار لتملأ المحيطات: هنالك تقدّمٌ دومًا، ولا يجني الإنسان حتى القليل منه في أيّ مكان.

ما كان فهو الذي سيكون. وما صنع فهو الذي سيصنع، فما من جديدٍ تحت الشمس. خذ أيّ شيءٍ يقال فيه: انظر هذا جديد. فتجده كان في الزمان قبلنا. ما سبق لا يبقى ذكره، ولا يبقى ذكر ما سيتبع عند الذين يجيئون من بعد[٥٩].

إنها رؤيةٌ متطورةٌ حول الركود، لا وجود للتاريخ ضمنها: يحلّ جيلٌ ببساطةٍ محلّ آخر، ناسيًا كل شيء. ما من هبوطٍ من النعيم، وما من تقدّمٍ نحو يومٍ

---

(٥٨) سفر الجامعة ١ : ١-٧.

(٥٩) سفر الجامعة ١ : ٩-١١.

أفضل. "لا تقل، لماذا كانت الأيام الأُول خيرًا من هذه؟ فما هذا السؤال عن حكمة"[٦٠]. يقتضي فهم ورع الجامعة الغريب أخذ فكرة التماثل تلك بالحسبان، إلى جانب إلحاحها على نهائية الموت وعبثية الإنجاز. لا تترك هذه الأفكار الثلاث مجتمعةً الكثير لعمل الله.

افترض كثيرون أنّ كوهيليث لم يؤمن[٦١]. لكنّه آمن في النص الذي تركه لنا بإلهٍ، ولو أنه إلهٌ مشذّب. يوجد الرب، لكن ليس كثيرًا. كانت مأثرته أنّه تغاضى عن المتع الدنيوية. فهو لا يبالي بالأوقات السعيدة. وبالتالي، ما من شيءٍ لنفعله أفضل من الاسترخاء. هنا يردّ كوهيليث على فكرة تاريخٍ يتكرّر على نحو لا نهائي، ومن دون ذاكرة: "وخلاصة ما رأيته أنّ خير ما يفعله الإنسان هو أن يأكل ويشرب ويجد لذةً في كل ما يعمله تحت الشمس مدّة أيام حياته التي وهبها الله له، فهذا حظّه. وإذا رزق الله الإنسان غنىً وثروةً وأتاح له أن ينعم بها، ويرضى بحظه منها، ويفرح بتعبه فيها، فهذا عطيةٌ من الله"[٦٢].

علاقتنا الممكنة والصحيحة مع الله محدودةٌ للغاية. يخبرنا كوهيليث ألاّ ننكث نذورنا إلى الله، "لأنّ الله لا يرضى عن الكسالى،" وفي الحقيقة، "ألا تنذر خيرٌ من أن تنذر ولا توفي". بالفعل، يأمر كوهيليث البشر بأن يتركوا الله وشأنه، بصورةٍ عامة، لمنفعة الطرفين معًا، "لا تستعجل في كلامك، ولا تتسرّع في وعودك لله، لأنّ الله في السماء وأنت على الأرض، فلتكن كلماتك قليلة"[٦٣]. إنّها جملةٌ موجزةٌ،

---

(٦٠) سفر الجامعة ٧ : ١٠.

(٦١) كتب ولتر كاوفمان Walter Kaufman أننا لا نعرف "إن كان كاتب سفر الجامعة قد أبقى على أيّ إيمانٍ بالله". انظر: Kaufman, The Faith of a Heretic (Garden City, NY: Anchor 1968).

(٦٢) سفر الجامعة ٥ : ١٨-١٩.

(٦٣) سفر الجامعة ٥ : ١.

لكنّها الأكثر مباشرةً ممّا قاله كوهيليث حول الله أو الدين. فهي تقترح طريقة عيشٍ بعيدةً كلّيًا عن الله. بعد كلّ هذا، كيف يمكن أن يناجي البشر الله بطريقةٍ أخرى؟ تبدو نواهيه ورعةً (لا تغضِب الله، لا تخاطر بقول ما لا تستطيع الالتزام به، لا تفترض أنّك تعرف ما تقول)، بيد أنّها تعمل عمل أمرٍ بالعيش بطريقةٍ دنيوية – بعدم الاضطلاع بفعلٍ يذكّر بأيّ حالٍ بإمكانية وجود الإلهي. يبدو أنّه اعتبر ذلك أكثر معقوليةً. وما هو لافتٌ، تأكيده على تصوّرٍ مفاده أنه على الرغم من وجود كثيرٍ من الهراء، فثمة شيءٌ من الصحة: "في كثرة الأحلام أباطيل، وكذلك في كثرة الكلام، فعليك أن تخاف الله"[٦٤]. من المضحك، حين نفكر بمدى تشابه فلسفة كوهيليث والأبيقورية، أن يكون ذلك هو الأمر العملي الذي يقدّمه.

في تعارضٍ حادٍّ مع سفر أيوب، لا يتجادل الجامعة مع الله، ولا يسمح بالتأكيد لجور العالم أن يؤثّر في موقفه منه. السبيل الوحيد للطمأنينة الحقّة هو في التركيز على حقيقة عدم وجود عدالةٍ فعلية: الموت هو المصير الواحد لجميع الناس، "للصدّيق وللشرير، للصالح والطالح، للطاهر والنجس"، للخاطئ، و"الذي يحلف مثل الذي يهاب أن يحلف". هذا كلّه ليس عدلاً. "وهناك الشر كامنٌ في كلّ عملٍ تحت الشمس، وهو أن يكون المصير واحدًا للجميع. فتمتلئ قلوب بني البشر من السوء وصدورهم من الجنون في حياتهم وبعد الممات". لكنّه يتنهّد، "فالكلب الحيّ خيرٌ من الأسد الميت"[٦٥].

وكأنّه إعلان أخبارٍ سارّةٍ. ما من داعٍ للصراع مع العظيم والمجنون والشرير: ينبغي أن نكون مسرورين لمجرّد أنّنا أحياء. فكثيرٌ من الملوك والأسود

---

(٦٤) سفر الجامعة ٥ : ٧.

(٦٥) سفر الجامعة ٩ : ٤.

متفسّخون في قبورهم المغبرّة، وفي غضون ذلك نستطيع، حتّى لو كنّا كلابًا، أن نشرب ماءً زلالاً وباردًا تحت زرقة السماء. كوننا أحياء يبزّ كلّ حسدٍ حين نتذكّر الموت. أخبارٌ سارّةٌ بالفعل، لكن ينبغي ألاّ نتغاضى عن النصل الحادّ والعريض الذي تنطوي عليه، وعمّا يقطع. قد ينير الشك سبيل العيش الهانئ، وقد يزيد متعة الحياة – لكن وبينما نجتثّ كثيرًا من الهراء، ينبغي أن نحترس من أن يصيبنا النصل. بعد أن يرفض كوهيليث العدل والغاية الإلهيين، يتطلّب العمل الحقيقي تجنّب السقوط في بؤسٍ عدمي. فيدفع برفقٍ نحو استجابةٍ جديدةٍ. هنالك "أبرار" تمضي حياتهم كما لو أنّهم قاموا بـ"عمل الأشرار" الذين تزدهر حياتهم. "لذلك أمدح الفرح. فما للإنسان خيرٌ، تحت الشمس غير أن يأكل ويشرب ويفرح"(٦٦).

يُقرأ الله هنا مثل حقيقةٍ أخرى من حقائق الطبيعة، مثل شيءٍ ينبغي ألا نستثير غضبه، لكنّه من ناحيةٍ أخرى رحيم. إنّه قوةٌ داخل العالم، والعالم مضطرب. هذا هو معظم ما قاله كوهيليث حول الله، لكنّنا نستطيع معرفة المزيد عمّا قاله حول العالم. يستحقّ الأمر التساؤل كم كان بوسع كوهيليث الإيمان بألوهيةٍ تاريخيةٍ ما دام تخلّى عن فكرة التغير. إذا لم يتغير شيءٌ بتاتًا، فليس لله خطة. أكثر من ذلك، إذا لم يوجد أمرٌ حديث، فلسنا محدثين؛ أمّا إذا كانت الأشياء قديمةً، فالأفراد كذلك. بُعدُ الله ولا مبالاته عميقان هنا، ويتوضّح ذلك على أفضل وجهٍ في حقيقة أنّنا نحن البشر الأفراد منسيّون. ولا جدوى من أيّ جهدٍ للبروز على الإطلاق. يوضح كوهيليث هذا بصورةٍ ملائمة: "مدينةٌ صغيرةٌ فيها رجالٌ قليلون، هاجمها ملكٌ عظيمٌ وحاصرها وبنى عليها حصونًا منيعة. وكان فيها رجلٌ مسكينٌ حكيمٌ فأنقذها بحكمته. وفيما بعد لم يذكر أحدٌ هذا الرجل المسكين"(٦٧). هذا النسيان

---

(٦٦) سفر الجامعة ٨ : ١٥.

(٦٧) سفر الجامعة ٩ : ١٤-١٥.

مبنيٌّ شكلاً ومضمونًا في خطاب كوهيليث من خلال إعادة عبارة "كل هذا باطلٌ" وترديدها.

بطبيعة الحال، كان عليه أن يقول كلّ هذا على نحوٍ شاقٍّ للغاية، لأنّ هنالك سويةً أخرى تكون الأشياء فيها متذكَّرةً من دون ريب. يعيد كوهيليث إلى الذاكرة الرجل الذي ذكره كوهيليث كشخصٍ توارى في النسيان؛ حتّى لو تطورت الذاكرة على نحوٍ مجازي، فإنّ الجدارة تدوم. انخرط كوهيليث نفسه في مشروعٍ فلسفيٍّ وفنيٍّ وانضباطيٍّ عميق - كتابة هذا النص - لكنّه حاول التخلص من أيّ أفكارٍ بعينها حول الجزاء. ولديه مبادئ أخلاقيةٌ غامضةٌ أيضًا، فهو من يقول: "إرم خبزك على وجه المياه، فتجده بعد أيامٍ كثيرة"(٦٨). لكلّ من يكافح بضراوةٍ لإنجاز أمرٍ معيّنٍ وهو يتطلّع إلى المكافأة، لكلّ من يترقّب ويتوق، يحمل كوهيليث أنباءً مفادها أن كلّ ذلك وهم. ومع أنّ التجربة الإنسانية واحدةٌ، فإننا نشعر أنّها مختلفةٌ ونتوق لفعل ما هو جديرٌ بأن يُذكر، ما تجهر به قلوبنا. إذًا امض قدمًا وتحدّث. لكن تذكّر: ما من شيءٍ يدوم. ما نراه من مسافةٍ قريبة، الشمس والريح والنهار - وأجيال البشرية - تبدو كلها حبيسة قوانين التكرار، حبلى بتنوّعٍ رائعٍ وغير منطقي. يشبه الأروع، بالنسبة إلينا، دوامةً صغيرةً، مثيرةً للفضول على نحوٍ مبهج، في خرير جدولٍ في صباحٍ صيفي، لسنواتٍ خلت.

يروح هذا الترقرق ويجئ غير مرئيٍّ. لم يشر كوهيليث إلى الله بوصفه رقيبًا؛ هذا الرب غير معنيٍّ بما نحن على وشك القيام به، ولا ينتظر بالتأكيد تقارير منتظمة عن سلوكنا. لن يلبي الله حاجتنا الكبيرة لأن نكون مشاهدين ومفهومين لأنّه، وفقًا لكوهيليث، ما من شيءٍ ليشاهد؛ فهوياتنا المنفصلة قابلةٌ للتبادل مثل كويكباتٍ تعوم في الفضاء. إنّنا نضلّل أنفسنا حول كلّ شيء.

---

(٦٨) سفر الجامعة ١١ : ١.

آخر ذكرٍ لله في الجامعة هو التالي: "كما أنّك لا تعرف أيّ طريقٍ تسلك الروح، ولا كيف تتكون العظام في رحم الحبلى، كذلك لا تعرف أعمال الله الذي يصنع كل شيء"[٦٩]. ها نحن نعود إلى الأسئلة التي لا جواب لها. لغز العالم. قد يبدو لنا، نحن المعاصرين، تشكّل العظام أقلّ من لغز، لأننا نعرف الوراثة واللولب المضاعف، لكنّ ما نعرفه محدود: لا نملك فهمًا كاملاً للكيفية التي يرتشح بها الأمر بجملته فعليًا. وحتى لو عرفنا الدقائق التقنية، يبقى الأمر مثالاً عن التعقيد الرائع والجمال. وتلك هي وجهة نظر كوهيليث. لقد دعا إلى أن يقرّر المرء بنفسه رؤية ما هو صحيحٌ في موقفنا الإنساني، وهذا يعني التشكيك في كثيرٍ من المعتقدات المفعمة بالأمل أو نبذها. ومع ذلك لم تُعمِه هذه الواقعية عن الاندهاش: نرى، بجمال العقل، عالمًا قد لا يكون مصممًا بجمال العقل. بالفعل، نرى بما هو مصممٌ عالمًا قد لا يكون مصممًا. هذا هو لبّ لغز العالم: ليس سؤالاً عن كيفية عمله؛ إنّه، بالأحرى، عجيبة أنّه موجودٌ ويشعرنا بروعته.

يعمل الدين من خلال ممارسات، وكذلك يعمل الشك. إلى جانب رسالته الفلسفية الأوسع، يطرح كوهيليث أفكارًا حول كيفية صون الحياة الشخصية. سيزيح قبول وجود الجحيم على حافّة الحياة أيّ سببٍ للحسد والتوق داخلنا ويتركنا فقط مع إدراك أنّنا في هذه اللحظة نعيش هنا. قبول الجحيم يريحنا، بينما محاربته تستنزفنا. لذلك تكون الخطوة الأولى باتجاه حياةٍ سعيدةٍ ألاّ يبهجنا نجاحٌ استثنائيٌّ في الحكمة أو العمل أو أيّ شيءٍ آخر. نظّم رغباتك بحيث تتناسب مع مواردك، وليس بطريقةٍ أخرى. اعمل بجدّ، لكن تغاضى عن الجزاء الدنيوي؛ انسَ الآخرة؛ انسَ أنّ الله يراقبك أو يحكم عليك؛ وانسَ أنّ أحدًا ما سيذكرك. وإلى جانب تعاليم كوهيليث

---

(٦٩) سفر الجامعة ١١ : ٥.

حول الحبّ والصداقة والعمل، فإنّه يوصي بتأمّل الحقائق الكالحة. أنعم النظر بالأفكار المظلمة. يقول، يوم الموت خيرٌ من يوم الولادة، أي أنّ "الدخول إلى بيت النواح خيرٌ من الدخول إلى بيت الوليمة. فالموت نهاية كل إنسان، والحي يدرك ذلك في قلبه. الغمّ خيرٌ من الضحك، وبكآبة الوجه ينتفع القلب"[٧٠]. ذكّر نفسك أنّك ضئيلٌ وفانٍ وبالتالي فأنت حرٌّ في المضيّ في اهتماماتك الصغيرة. "قلب الحكماء في بيت النواح، وقلب الجهّال في بيت المرح. سماع التأنيب من الحكيم، خيرٌ من سماع مديح الجاهل"[٧١]. اقتراحه أن نبقى متنبّهين. أن نتذكّر الموت كي نتذكّر الحياة، لكن أن نكون مستعدّين أيضًا للمصيبة القادمة: "ومهما يكن عدد السنين التي يعيشها الإنسان، فليفرح فيها كلّها، وليتذكر أنّ أيّام الظلمة ستكون كثيرة". وفي أيام الظلمة، سيبدو الاهتمام بالأوقات الطيّبة باطلاً[٧٢]. يساعد ذلك على تذكّر هذه المعلومة في الأوقات العادية؛ المصيبة عاديةٌ أيضًا، تأتي فقط في أوقاتٍ متباعدة.

بصوتٍ أقرب لصوت أبيقور، قال كوهيليث لا تخافوا الموت، "والأحياء يعرفون أنّهم سيموتون. أمّا الأموات فلا يعرفون شيئًا ولا جزاء لهم بعد، وذكرهم طواه النسيان. حبّهم وبغضهم وحسدهم زال جميعًا، ولا حظّ لهم بعد في شيءٍ ممّا يجري تحت الشمس"[٧٣]. يسمّي كوهيليث ثلاثة أشياءٍ تموت مع موت الكائنات الحية: حبّها وبغضها وحسدها. اثنان منها أفضل في حالة الموت – فالموت يحرّر منهما. يتهكّم هنا من أنّ دافعنا للعيش فترةً أطول يتّصل بإثبات أشياء للناس، وبوسعنا أن نبقى متأكدين من أنّ اهتمامنا بهؤلاء الناس سيختفي من الكون.

---

(٧٠) سفر الجامعة ٧ : ١-٣.

(٧١) سفر الجامعة ١١ :٨.

(٧٢) سفر الجامعة ١١ : ٨.

(٧٣) سفر الجامعة ٩ : ٥-٦.

رب كوهيليث أكثر من متوارٍ، فهو لا يتدخّل وغالبًا ليست له علاقةٌ على الإطلاق. وصاياه تلي مباشرةً: لا تصلي كثيرًا، نموت جميعنا جزافًا، الأمر سيان سواءٌ أكنت شريرًا أم صالحًا، البهائم والبشر مصيرهم واحد، كلّنا من ترابٍ وإلى التراب نعود، لا يطول ذكرنا طويلاً، ما من مخطّط، ولا شيء يتغير أبدًا. أحبب امرأتك، جد عملاً تقوم به، قم به بكل مستطاعك، تمتّع بالمسرّات البسيطة: الطعام والشراب والحب. ما عدا ذلك كلّه باطلٌ. كوهيليث شخصيةٌ بارزةٌ في تاريخ الشك. لم تمنعه عقلانيته من الاحتفاظ بإحساسٍ متألّقٍ بالمفارقة والغموض. اقترح مسلكيّاتٍ وتوسّطاتٍ لتعلّم تحمّل الواقع القاسي على ما يظهر. وكانت له مساهمةٌ لا تصدّق: صار كتابه جزءًا من واحدٍ من أشهر الأعمال الثقافية في تاريخ الجنس البشري. وهي مساهمةٌ جليلةٌ في تاريخ الشك، ورسالةٌ مذهلةٌ للتوفيق بين سفري سليمان، الأمثال ونشيد الأنشاد.

ثمة علاقةٌ بين المجتمع الهلّيني وصعود الشك اليهودي، لكن يصعب تحديد ماهية هذه العلاقة. يخاطب سفرا أيوب والجامعة بوضوحٍ أزمة اليهودية والعصر الذهبي للشك اليهودي. أكانت هذه الأزمة حصيلة التفاعل بين العالمين العبري والهلّيني؟ يعبّر جيمس كرينشو **James Crenshaw**، أحد أشهر الباحثين في أدب الحكمة، عن ذلك على النحو التالي: "قد يكون هنالك بالفعل بعض الحقيقة في دعوى أن المواجهة بين العبرانية والهلّينية أنتجت موقفًا تسوويًا خير من مثّله [كوهيليث]. ومع ذلك، كان للمأثور اليهودي وحده حصّته من الالتباس، وقد وجد هذا التباين بين الاقتناع الديني والواقع الفعلي تعبيره في واقعية [كوهيليث]."(٧٤) يختلف المؤرّخون فيما إذا كان كوهيليث قد عرف أبيقور أم لا، لكنّهم متّفقون على

(٧٤) انظر: Crenshaw. Urgent Advice، الصفحة ٥٠٩.

أنّ عقائدهما تحمل شبهًا عائليًا يستحقّ التأمّل. سواءٌ من حيث الفكـر المـشترك أم من حيث تشابه الظروف، دافع كوهيليث والفلاسفة الهلّينيون الذين عاصروه عـن أفكارٍ متشابهةٍ في الشك في برهةٍ كوزموبوليتانيةٍ واحدةٍ في العـالم القـديم. وجـد اليهود الهلّينيون أنفسهم جزءًا من عالمٍ جديد، وبعضهم تبنّاه على نحوٍ لا لبس فيه. يبدو وكأنّ اليهود الأتقياء المعادين للهلّينية حافظوا على استمرار اليهودية - لأنّنـا ورثة نسختهم منها. من المسلّم به أنّ اليهودية كانت اختفت لولاهم. ربّما ما كانـت ستختفي - فهنالك يهودٌ حافظوا على هويتهم بطريقةٍ أكثر دنيوية، خـارج الدولـة الحشمونية. على أيّة حال، ليس من الـضروري فـي دراسـة التـاريخ اختيـار الأطراف. مع ذلك، لفهم ذاتنا، ولفهم ثقافتنا، من الأفضل أن تكون لنا نظرةٌ منفتحةٌ وحسنة النية تجاه الخاسرين في هذه الانتصارات التاريخية، وأن نلاحظ هذه الدراما العظيمة المبكّرة للشك اليهودي. أمّا بالنسبة لسفري أيوب والجامعة، فهمـا نـصّان صراطيان في تاريخ الشك.

الفصل الثالث

ما رآه بوذا،

من العام ٦٠٠ قبل الميلاد إلى العام الأول للميلاد

الشك القديم في آسيا

موضوعنا هو تاريخ أولئك الذين شكّوا بوجود الله. ليس لآسيا تاريخٌ يتّصل بنقاشٍ وافرٍ حول هذا الموضوع، لأنّه نادرًا ما كان وجود الله بالنسبة إلى الشرق مسألةً أساسية. مع ذلك، فهو مركزيٌ في قصتنا، حيث عالمٌ من الأفراد، في الجانب الآخر من الأرض، وعدّة ألفياتٍ من السنين، لا يعيش تحت أبصار وإشراف ربٍ أو آلهة. من الضروري اكتشاف كيفية تدبّرهم للأمر، فأعدادٌ ضخمةٌ منهم تؤمن بمزاعم أخرى لتصحيح العالم لا يمكن إثباتها، مثل الكارما(*). وعلى الرغم من أنّ هذا الواقع يساعد على الإجابة عن سؤالنا الأول حول كيفية عيشهم من دون رب، بيد أنّه يثير أسئلةً أخرى: هل شكّ أحدهم بالكارما؟ وإن حدث ذلك، هل يشبه التشكيك بالكارما التشكيك بالله؟ سوف نشاهد أنّ هنالك من شكّ بالكارما، وفي كثيرٍ من الحالات كان التشابه مذهلاً مع التشكيك بالله في الغرب. كانت الكارفاكا(**)، التي تعود بتاريخها إلى أواخر القرن السابع قبل الميلاد في الهند، أوّل أمثلة الشكّ الجذري في السجلات البشرية. وكان لافتًا أنّ الشكّ، هنا في مهده، قد اتسم بقدرٍ من الفرح والحزن وبعد النظر والهدوء لا يقلّ عما سيكونه دائمًا، كما اتسم بالقدر عينه من الصخب.

(*) كارما، كلمةٌ سنسكريتية تعني حرفيًا الفعل أو المصير، وتشير إلى مجمل أفعال المرء في واحدةٍ من حالات الوجود المتعاقبة، وهي تحدد وضعه في الحالة التالية بعد أن تحددت بالحالة السابقة (المترجم).

(**) الكارفاكا، مدرسةٌ فلسفيةٌ سابقةٌ للبوذية، تنسب إلى كارفاكا الذي يفترض أنه كان من كبار معلمي هذه المدرسة (المترجم).

نبدأ قصتنا بدراسةٍ سريعةٍ للهندوسية، بسبب ما ستخبرنا به عن أديانٍ لا تفهم العالم وكأنّ الآلهة تداويه، ولأنّ ما ستهاجمه الكارفاكا هو بالضبط سمات العالم الهندوسي، إلى جانب فكرة وجود آلهة. بعد أن أعلنت الكارفاكا لأول مرةٍ نبذها لعقائد الهندوسية، ظهرت فورًا ديانتان تتكرران الإله. مضت الجينيّة(*) والبوذية(**) بفكرة عالمٍ من دون آلهةٍ، على الرغم من أنهما استلهمتا الكارفاكا، إلى وجهاتٍ جسورةٍ جديدة. سنلقي نظرةً على هاتين الديانتين تباعًا.

الهندوسية

الهندوسية هي أولى الديانات الكبرى التي ظهرت على سطح الكوكب. لم تعرَف لها مؤسسةٌ مركزيةٌ ولا مؤسّسٌ معروف، كما أنّها تلاحمت حول مجموعةٍ من الأفكار والنصوص. تعود هذه النصوص إلى زمنٍ مغرقٍ في القدم من تاريخ البشرية: اتخذ أقدمها، ويدعى الفيدا، شكلاً نهائيًا بحلول العام ١٢٠٠ قبل الميلاد. جُمعت تحت عنوان الهندوسية حين حوّل الباحثون البريطانيون اهتمامهم نحو ديانات شبه القارة في القرن التاسع عشر[1]. تحيل كلمة هندو **Hindu** إلى نهر

(*) الجينية، ديانةٌ هنديةٌ تزامن ظهورها مع البوذية، أسسها الحكيم فاردامانا شمال شرقي الهند في القرن السادس قبل الميلاد، غايتها تحقيق الحرية والمسؤولية الأخلاقيتين. وآخر من ساهم في تأسيسها الحكيم ماهافيرا (المترجم).

(**) البوذية ديانةٌ، أسسها جوتاما سد هارتا المولود في الهند على حدود نيبال حوالي العام ٥٦٠ قبل الميلاد والذي أصبح بوذا لاحقًا. غايتها التحرر بنور البصيرة واعتماد التأمل للوصول إلى النيرفانا (المترجم) .

(١) انظر:
Donald S. Lopez Jr., Asian Religions in Practice (Princeton, NJ: Princeton Readings in Religion, 1999)
الصفحة ٤٨–٥٠.

السند **Indus** فقط، كما هو حال كلمة الهند **India**. في مناخٍ يصنّف في إطار ما بعد عصر التنوير، وضع الهندوس حدودًا لمفاهيم لطالما تدفقت من دون عوائق، ثم حكوا قصتهم الخاصة – دفاعٌ كان مطلوبًا دومًا – لكنّهم قبلوا تصوّرًا مفاده أنّ لهم ديانةً واحدة.

اعتبر المؤرخون المعاصرون لزمنٍ طويل أنّ من كتبوا الفيدا هم الآريون، وهم رعاةٌ متنقّلون شكّلت لغتهم أساس اليونانية واللاتينية والفرنسية والإسبانية والإيطالية والألمانية والإنجليزية والفارسية والسنسكريتية، وغالبية لغات شمال الهند (لم يمضوا إلى الجنوب أبدًا). يقال إنهم انتقلوا إلى الهند بين العامين ٢٠٠٠ و١٢٠٠ قبل الميلاد وكتبوا نصوص الفيدا. إذًا، قد تكون المعارك المدونة في الفيدا هي المعارك التي شنها الآريون أثناء غزوهم لشمال الهند. فضلاً عن أنّ ذلك قد يفترض أنّ أصل نظام الطوائف الاجتماعية المغلقة في الهند هو رغبة الآريين ذوي البشرة الفاتحة بإبقاء السكان الأصليين ذوي البشرة الداكنة تحت المراقبة. أمّا مؤرخو اليوم، فيعارضون هذا التفسير، مجادلين في أنّ أوربيي القرن التاسع عشر هم من لفّقوا فكرة الأصل الآري سعيًا وراء أصلٍ يتّصل بالعرق الأبيض لأعمال الفيدا العظيمة. عوضًا عن ذلك، يقال إنّ اللغة الآرية انتشرت في الهند من دون غزو. وبالتالي، فمن كتب الفيدا هم سكانٌ محلّيون وصفوا فيها تفاصيل صراعاتهم الخاصة وانشغالهم الخاص بالسيطرة على السكّان ذوي الامتيازات الأقل. في كلا الحالتين، شكّل البراهمة الطبقة العليا، بينما شكّل الشودرا طبقة العمال.

في هذه الفترة المبكرة، زخرت ديانة الفيدا بالشخصيات والآلهة والبشر، لكنّ ممارساتها كانت بسيطةً نسبيًا. لم يكن البراهمة هم الأغنياء فحسب، بل كانوا الكهنة أيضًا. ساندتهم الثقافة، وبأسلوب أرقى من مساندتها للعمال، لأنهم ترأسوا

الشعائر والقرابين إضافةً إلى تعليم الديانة، ولأنهم كانوا مبجّلين بوصفهم كائناتٍ أسمى. كانت الديانة التي يشرفون عليها تدور بمعظمها حول السوما والتضحية. أطلق اسم السوما على نبتةٍ يصنع منها بعد سحقها شرابٌ مسكِر، كما أنّه أطلق على الشراب نفسه وعلى الإله الذي يمثّل تأثيرات هذا العقار. أمّا الأضحية، فكانت مهمةً لأنّ الريج فيدا(*) تحدّث عن الآلهة الذين سيحقّقون النصر في المعارك وأنّه لابدّ من تقديم الأضحيات لها كي تحقّق هذه الانتصارات.

كانت الآلهة في مطلع الفترة الفيديّة أسرةً من شخصياتٍ تشبه البشر، والمشكلات التي يتوسطون في حلّها ذات طابعٍ دنيويٍّ عمومًا من قبيل الجوع والقوة. بدت هذه الآلهة ككائناتٍ أعلى من البشر، على النحو نفسه الذي تبدو فيه الحيوانات أدنى من البشر، يحاول البشر استمالتها لمآربهم. ضربٌ من المقايضة النفعية غالبًا على أغراضٍ ماديّة. غير أنّ المساعي الفلسفية العظيمة المنبثقة من مأثور الفيدا تُلمح هنا وهناك، حتى في هذا النص القديم. تحيل الفيدا إلى وحدة العالم الواقعي، وإلى أنّ هذا العالم ليس ظاهرًا مباشرةً للبشر. تبرز فكرة أنّ الوجود الدنيوي يمضي عبر دوراتٍ طويلةٍ لا يسبَر غورها من الخلق والتدمير والانبعاث. يختفي الناس والأشياء والعوالم والكون برمته، لكنّ الوجود لا يختفي. إنه يواصل إحداث الدورات. بالفعل، مع مرور الزمن، يحتل المركزَ الآلهةُ الذين تنسب إليهم عمليات تغير العالم تلك ويزيحون آلهة الأخرى: كان فيشنو هو الحافظ، وشيفا هو المدمر، وبراهما هو الخالق. وصاروا التريمورتي(**)، أي الثالوث الفيدي. ومن هنا يبدو أنّ الأمور اتجهت نحو عبادة براهما وحده، إما بوصفه إلهًا توحيديًا أو نسخةً تماثل الطبيعة عن آليات الكون.

(*) الريج فيدا، مصطلحٌ سنسكريتي، يراد به أحد أسفار الفيدا الأربعة المعروف باسم الفيدا النارية (المترجم).

(**) التريمورتي، هو ثالوث الآلهة الرئيس في الفيدية. (المترجم)

ثم جاءت نصوص الأوبانيشاد. بين القرنين التاسع والسادس قبل الميلاد، دُوّن عددٌ من النصوص بدا وكأنها تكملةٌ للفيدا، كانت الأوبانيشاد من ضمن تلك النصوص واعتُبرت بصورةٍ عامّةٍ تتويجًا للفيدا. وهي تقدّم طريقةً لفهم الحياة والكون قامت مقام الإيمان بالله بالنسبة إلى ملايين الناس على امتداد آلاف السنين. هنا، نجد للمرّة الأولى تصوّرًا عن التناسخ، فكرة أن يولد المرء ويموت، ثم يولد مجدّدًا ويموت مجدّدًا، مرّةً إثر مرّة. تدعى العملية سمسارا(*)، وهي تتماشى مع معنى الفيدا في ما يتعلق بالتغير الدوري الطبيعي، لكنّها تتضمّن ما هو جديد، جزئيًا بسبب الكارما. وفقًا لفكرة الكارما، يُبعث المرء بعد موته على هيئة جنينٍ ويبدأ مجدّدًا – كلّ ما يتّصل بحياة الطفل الجديد، من طائفته الاجتماعية إلى حسن طالعه اليومي، يتلاءم مع سلوك نفسه المتقمّصة في الحيوات السابقة.

الدليل على ذلك مشوّقٌ. بادئ ذي بدء، تفترض استمرارية الحياة مزيدًا من الاستمرارية. الخبرة العامة تقول إنّنا في كلّ مرةٍ نستيقظ فيها نجد أنفسنا هي هي، لا نستطيع أن نتذكّر كلّ ما قمنا به، لكنّنا نشعر أنّنا نحن، أنفسنا، من نقوم بالفعل. فحقيقة وجودنا المستمر إلى هذه اللحظة، تفترض عقلانيًا أكثر من المماثلة. يقول كثيرٌ من الناس إنّهم لا يستطيعون تصديق أنّهم سيختفون كلّيةً من هذا العالم. ثانيًا، يبدو أحيانًا أنّ لدى الناس معرفةً مباشرةً بأشياء لم يختبروها سابقًا على الإطلاق. لآلاف السنوات، آمن الغرب عرَضًا بوراثة سماتٍ مكتسبة: نعتقد أنّ ابن النجار قد يولد ولديه ميلٌ للنجارة أكثر ممّا لو كان الأب طبيب أسنانٍ بدل ذلك. في الحقيقة، افترض جان باتيست لامارك **Jean-Baptiste Lamarck**، وقبل داروين بنصف

(*) سمسارا، كلمة سنسكريتية يراد بها دورة الوجود العادي في العالم الواقعي بما فيها الحياة والموت (المترجم).

قرن، أنّ ذلك نمطٌ من أنماط التطوّر: فالحيوانات التي تمدّ أعناقها للوصــول إلــى أعلى الأوراق سيكون لنسلها أعناقٌ أطول على نحوٍ طفيف، إلى أن تصبح الزرافة هي الحصيلة النهائية لمسار التطور. بحلول مطلع القرن العشرين، كان من المقبول عمومًا أنّ السلوك لا يؤثر بالمعطيات الجينيّة، لكنّنا نستطيع ملاحظة لماذا يــستمرّ الشعور طويلاً. إنّه يخاطب لغز الشخصية، وأكثر من ذلك لغز الطريقة التي تحافظ الثقافة الإنسانية فيها على نفسها. يمكن أن يكون انتقالها غير ملحوظٍ ومتغلغلاً فــي كلّ مكانٍ بحيث يبدو كلَ جيلٍ يمتلك على نحوٍ غريبٍ ثروةً من المعارف والعادات العفوية. وهذا يتناسب أيضًا مع الكارما: فهي تفسّر استمرارية الجماعة وتــساندها، كما أنّها تشرعن كل أنواع المرجعية الفطرية.

الافتراض الثالث العظيم للكارما هو التعرض للظلــم. لا تقتــصر فكــرة الكارما على كوننا نُبعث على نحوٍ لا نهائي، بل نواصــل الــولادة فــي أوضــاعٍ اكتسبناها في حياةٍ سابقة: نتسلق السلم الفيلولوجي للحيوانات والبشر والآلهة. ترتقي الحيوانات درجات السلم، حياةً إثر حياة، آليًا بالأحرى، لكن حالما يبلــغ أتمــان(*)، روحًا، المرحلة البشرية فإنّ تقدمه يــستجيب لــسلوكه. تــصوغ الفكــرة عمومًــا مصطلحات الكارما الحسنة: يحاول المرء اختزانها بغرض المضي قُدمًا بدلاً مــن البقاء في الموضع نفسه. إن كان المرء سيئًا للغاية في حياةٍ ما، فسيموت ويــصبح أقلّ استنارةً، مخلوقًا أكثر بؤسًا بل بعمرٍ أقصر - تشكّل الخنفساء مصيرًا مفــضّلاً ومروّعًا للإنسان. يحدث الأمر على نحوٍ تدريجيٍّ بالكامل، طيلة أعمــار الإنــسان اللانهائية تقريبًا. أمّا إذا كان المرء صالحًا، فتكون تجسّداته أكثر تطــوّرًا وســعادةً

(*) أتمان، كلمةٌ سنسكريتية يراد بها في الأدبيات الهندوسية روح العالم أو مبدأ الحياة أو نفس الكون الفعلية التي تتخلل الأشياء كلها (المترجم).

وطول عمر. سوّغت الكارما، بوصفها مبدًا اجتماعيًا، التمايزات بين الطبقات الاجتماعية بوصفها فطريةً ومستحقّة. فنحن نكون ما نحن عليه لأنّنا نستحق ذلك. ينتقل المرء إلى مقامٍ أعلى في الحياة التالية من خلال تحقيق واجبات تجسّده الراهن بإخلاص.

الآلهة في هذا المخطط كائناتٌ تعيش حوالي ألف عامٍ في حالاتٍ استثنائيةٍ من الطمأنينة والنعيم. لكنّها خاضعةٌ، مع ذلك، للولادة من جديدٍ إذا غلب السوء على سلوكها خلال عمرها المديد، ويمكن أن تنحدر مجدّدًا إلى مرتبة البشر - بل يمكن أن تهبط أحيانًا إلى مرتبة بهائم الجرّ. تحسن ملاحظة أنّ ثقافةً استنتجت الحياة اللانهائية على الأرض هي الواقع الحقيقيّ للشرط الإنساني، فضلاً عن أنّ مشهد هذه الحيوات اللانهائية بغيض. ظاهريًا، تصبح فكرة دهورٍ من تكرار الجهد والتوتّر والمعاناة والموت بغيضةً. تنتهي كلّ واحدةٍ من هذه الحيوات بتشكيلةٍ من الانحطاط والمرض والتشويه والموت. مرارًا وتكرارًا، يفضّل الناس الابتعاد. فتوقهم الروحي الأساسيّ إحراز الانعتاق، الموكشا(*)، من التكرار المضجر للسمسارا.

إلى جانب السمسارا والكارما، تقدّم الأوبانيشاد فكرة أنّ الأفراد يستطيعون أحيانًا التحرّر من الدوران اللانهائي. كيف اقترحت الأوبانيشاد الخروج من العالم؟ الإجابة هي نكران الذات: مغادرة العالم بالانفصال عنه قدر الإمكان، بالتحوّل الداخلي. اقترحت الأوبانيشاد على المبتدئ ترك البيت، ودخول الغابة، وعيش حياةٍ معتدلة: النوم على الأرض، تناول قليلٍ من الطعام، ممارسة التنفس المنظّم، التأمّل.

(*) موكشا، كلمةٌ سنسكريتية يراد بها في الهندوسية والجنتيّة الانعتاق أو التحرر من دورات تجدّد الحياة والموت اللانهائية (المترجم).

من خلال العيش على هذا النحو لفتراتٍ طويلةٍ، يسعى المرء إلى تغيير كينونته ذاتها، إلى التحرّر من البشريّ على نحوٍ عميقٍ ومتزايد. انهمكت شعوبٌ أخرى، خارج فضاء المأثور الفيدي، بممارساتٍ سيكولوجيةٍ مماثلةٍ في ذلك الوقت، لكنّ منطق إنكار الذات والتنسك ظهرا للمرة الأولى في نصوص الأوبانيشاد.

ما الذي يعنيه إنكار الذات هذا؟ حاليًا قد يكفي القول إنّ ممارساتٍ صارمةً بعينها من العزلة والسكون والصمت تُحدث على ما يبدو عند البشر ضربًا مختلفًا من الواقع – فكرةً أساسيةً مختلفةً حول أنفسهم وحول الكون. بشهادات لا تعدّ ولا تحصى، يبدو الذين مارسوا هذه التقنيات حقًّا أكثر حكمةً وهدوءًا وحتى سعادةً. بل يمكننا ببساطةٍ، وقبل الشروع بالحديث عمّا يمكن أن يفعله برنامجٌ صارمٌ من التأمّل في ذهن المرء، ملاحظة أنّ قليلاً من السكينة يمكن أن تغيّر أفكارنا. لا تعني مشاغل الحياة اليومية كثيرًا في المخطّط الكبير للأشياء، مع أنّ غالبيةَ البشر تمضي كامل أوقات يقظتها بالتفكير في تلك المشاغل؛ العزلة والسكون والصمت تجعلنا نفكّر على نحوٍ مختلف، ولو أنّ الأمر لا يتّسم بالسهولة. الصورة البلاغية التقليدية في الهندوسية عن تململ البشر هي القرد، لكنه قردٌ ثملٌ من الخمر ولسع الدبابير. إنّ التأمل لخمس دقائق فقط – بتركيز الذهن على كلمةٍ أو صورةٍ، يماثل في الصعوبة تهدئة ذلك القرد من انفجارٍ مشابه. يقتضي الأمر كثيرًا من الممارسة. إن مجرد قليلٍ من السكينة، ناهيك عن تركيزٍ نوعيّ، يمكن أن يكون صعبًا من غير تدريب. يتدبّر كثيرٌ من الناس أمرهم بالاستماع إلى الموسيقى أو التحدّث طيلة الوقت تقريبًا. يتواثب الذهن هنا وهناك. يفترض ذلك كلّه أنّ تركيزًا صامتًا وصارمًا يستلزم طريقةً مختلفةً من الوجود، وهذا يقتضي بذل مجهودٍ ذهنيٌ كبير. يبدو أنّه يؤثّر في التوازن الكيميائي في البدن ووظيفة الدماغ. في السكون الأقصى، يدخل الإنسان حالةً ثالثةً تختلف عن النوم واليقظة، حيث يكون جزءٌ مختلفٌ من

العقل متاحًا. بعبارةٍ أخرى، إنّ نقص الكدّ والتململ يتيح للمرء أن يشعر وكأنّه صخرةٌ وسط أمواجٍ عاتية.

إنّ التصور الهندوسي للتأمّل أساسًا هو أنّنا حين نستطيع القيام بالصمت والسكون، نكتسب لمحةً عن ذواتنا الحقّة، عن الأتمان الخاص بنا، الـ "أنا" الذي يوجه الشعور. إذا تأمّلنا لزمنٍ أطول، تنبثق هذه الذات الحقّة على نحوٍ أكمل. لنصل إلى السلام، ينبغي أن نزيل كلّ ما هو ليس الذات الداخلية الحقّة. هذا الكلّ شيء يتضمّن بصورةٍ خاصةٍ جسد الإنسان، لأنّه مصدر رغبةٍ فائضةٍ وملهيةٍ وعديمة الفائدة إلى أبعد الحدود. إنّها ليست مجرّد فكرةٍ للاعتناق؛ لا يصبح المرء حكيمًا وقادرًا على الاحتمال ومطمئن البال بقوّة الإرادة. إنّها عملية تحوّلٍ: فالتأمّل وإنكار الذات لهما تأثيرٌ على المعتنق بحيث يضحي حقًّا شخصًا مختلفًا. يبدو للمعتنق أنّ هذه الذات الأكثر حكمةً واطمئنانًا والأشدّ تحملاً ذاتٌ حقيقيةٌ أكثر. على الأقلّ، يستطيع المرء أن ينسلّ من دورة الولادة وتجدّد الولادة ويمضي نحو انعتاقٍ نهائيٍّ رائع.

ما عرضناه حتى الآن هو خلفيةٌ عامةٌ عن أديان الشرق المتنوّعة؛ عادةً ما تكون الآلهة جزءًا مفترضًا من الكون، لكنّها لم تخلق العالم ولا تصونه. الأصحّ أنّ الكون يعمل تقريبًا وفق مبادئ ميكانيكيةٍ للتنظيم والصيانة، وتعمل الحياة ضمن دوراتها عبر منطقها الخاصّ لتجدّد الولادة الملائم. تعمل العدالة تلقائيًا، والموت مجرد وهم. يُعنى هذا المبدأ بحاجاتٍ كثيرةٍ هي عينها تلك التي تؤدّيها فكرة الله. من خلال الردّ على مشكلة كوننا بشرًا والكون ليس كذلك، تقلّص السمسارا والكارما والموكشا الفجوة بإضافة العدالة إلى الكون، لكن بالإلحاح على الصبر الشديد من جانب البشر. يشتمل تضمين الفكرة على تدريب الذات خارج الشرط

الإنساني وفي الوقت نفسه الوصول إلى المعرفة، وبالتالي الحلول في الكون الإنسانيّ الفسيح. خلال معظم تاريخ الشرق، انضوى كثيرٌ من الناس، ربما غالبيتهم، في عضوية عدّة أديان. هنالك توتراتٌ دينيةٌ وعلاقاتٌ متناقضةٌ في الشرق، لكن غالبًا ما كان الوضع مشابهًا لمحاولة التوصّل إلى مظهرٍ طبيعيٍّ حسنٍ- تستطيع القيام بشتّى التمارين لتحقيق الهدف نفسه. وحتّى حين بدأت فكرة الإله المطلق تهيمن على واحدٍ من هذه الأديان، قُدّم هذا الإله بوصفه مخرجًا، موكشا، انعتاقًا. أما ما تبقّى من الوقت، فقد هيمنت الممارسات على الخروج من هذه الأشراك: طرق التفكير، والفعل، والكينونة التي تساعد على إيجاد الانعتاق.

لا تقترح الهندوسية ترك الناس أعمالهم والذهاب للعيش في الغابة. في هذه الفترة، دُعي البراهمانيون الرجال فقط لسببٍ واحد. لكنّ الأكثر جوهريةً، أنّه ما من أحدٍ يفترض أن يباشر مسار الاستنارة، إلا من يريد ذلك (ذكرًا أو أنثى). الفكرة أن يقرّر الناس بناءً على إرادتهم، لأنّه ما من شيءٍ آخر في المحصلة سيكون كافيًا. بادئ ذي بدء، لا تجلب الرغبة بالمتع الجسدية، حالما ينغمس المرء فيها، السعادة حقًا. قد يكون رفض الرغبة كبتًا أكثر منه تصعيدًا، لكنّ كثيرًا ممّن ينغمسون بالملذّات يضجرون منها. حين يحدث هذا، غالبًا ما ينتقل الناس إلى تحقيق إنجازٍ ما. وبوصفه هدفًا، يعدّ الإنجاز خطوةً للخروج من اللّذة، لأنّ الأمر موجةً عمومًا – أن تكون ناجحًا يعني أن تكون موضوع تقديرٍ وثناءٍ من المجتمع – لكنّ المشروع لا يزال موجهًا بالأحرى نحو الأنا. مع ذلك، تفترض الهندوسية أنّنا ننغمس في هذه الرغبة طالما أنّها ترضينا. وحالما نسأم من المتع الجسدية ونتعب من الأوسمة والتبجيل، توصي الهندوسية بأنّ المرحلة التالية من الحياة هي الابتعاد عن ذلك كلّه والبحث عن السعادة الداخلية، والانعتاق في نهاية المطاف.

للحصول على هذه السعادة، ابتُكرت أربع تقنياتٍ أساسية، أربع يوغـــات(*).
أحد أشدّ مظاهر اليوغات فتنةً أنها تعكس فكرة أن الناس يأتون بتنوعـــاتٍ هائلـــة، وبالتالي فهم يحتاجون دروبًا بالغة التنوع، غير أنهم قادرون جميعًا على الوصـــول إلى الحقيقة عينها. فالجنانا يوغا هي درب المعرفة. بالنسبة إلى من يعيـــشون مـــن خلال الفكر، أفضل دروب الحقيقة هو التفكير بالطبيعة الحقّـــة للـــذات، وتعلّـــم أنّ الذات الحقّة تكمن بطريقةٍ ما وراء الذات السطحية الصاخبة، وقضاء الوقـــت فـــي التوصّل لمعرفة ذلك بعمق. هنالك تمارين للتفكير تساعد على تحقيق ذلك. يستطيع الغربيون تمييز هذا التصور في الجذور اللاتينية لكلمة **Personality** (شخـــصية). إذ ينظر إلى الذات اليومية أيضًا بوصفها ضربًا من الزيف: يمثّل الممثلون شخصيةً **Persona** حين يضعون قناعًا ويتمثّلون، **Sonare**، أجزاءهم عبرها **Per**. يفتـــرض ذلك إيمانًا بوجود شيءٍ وراء الشخصية. أكثر من ذلك، وبمنطق البيولوجيا الحديثة، تُستبدل جميع خلايا جسمنا في كلّ دورةٍ مقدارها سبع سنين، الأمر الذي يثير سؤالاً بالغ الجديّة، أيّ جزءٍ منا ثابتٌ فعليًا بانقضاء الزمن؟ كما أنّه متـــاحٌ لنـــا جميعًـــا ملاحظة أنّ كلّ شخصٍ ينظر إلى الكون بعينيه وينبغي بالتالي أن نبـــصر منظـــرًا شديد الانحراف. تفترض الفلسفة الهندوسية أنّنا إذا أردنا معرفة الواقـــع بـــصورةٍ أفضل، فنحن بحاجةٍ لممارسة النظر خارج أنفسنا، ربما انطلاقًا من التفكير بأنفسنا في شخصٍ ثالث، من موقع عيني طائر. يمكن أن يحدث تأثير النظر إلـــى الـــذات على هذا النحو ارتجاجًا، وتلك هي الفكرة. من المفترض أن تكون الجنانا يوغا هذه أقصر الدروب إلى الحقيقة، لكنّها أشقّها. إنّها الأفضل على أيّ حالٍ للـــذين تنحـــو عقولهم هذا المنحى.

(*) اليوغا، تعني حرفيًا بالسنسكريتية النير أو الاتحاد، وهي رياضةٌ روحيةٌ لضبط النفس (المترجم).

ثم تأتي البهاكتي يوغا، لأولئك الذين ينهمكون في المشاعر أكثر من الفكر. تُعنى البهاكتي يوغا بالحبّ. يمكن النظر إلى الاتحاد بالأشياء كرحلةٍ باتجاهين: نسيان الذات واعتناق الكل. تركّز البهاكتي على الاعتناق، وإنها فكرةٌ هندوسيةٌ شائعةٌ أنّ من يسعون في درب البهاكتي لا يريدون أن يصبحوا واحدًا مع كلّ الحقيقة والواقع، لأنّه لن يكون هنالك شيءٌ خارج ذواتهم ليحبّوه! وبكلمات أثرٍ أدبيٍّ هندوسي: يريدون أن يتذوّقوا السكّر لا أن يصبحوا سكّرًا. تنصح البهاكتي الراهب المبتدئ صراحةً باختيار صورة إلهٍ ليتعبده. يختار الراهب المبتدئ صورة الإله بناءً على نوع الحبّ الذي يريد التعبير عنه في العبادة: حبّ الطفل، أو حبّ القريب، أو حبّ الصديق، أو حبّ المحبوب. قد يبدو حبّ الصديق والقريب مألوفًا أكثر من غيره لمن يتبعون المأثور اليهوديّ – المسيحيّ، وفي أوقات الميلاد يعبد المسيحيون الربّ بوصفه طفلاً. يشغفون برقة وهنه كما يفعلون مع المحبوب، ثمة مكونٌ شهوانيٌّ لا يعرف الحياء في نشيد سليمان في الكتاب المقدّس العبري وكثيرٍ من أدب العصور الوسطى الروحانيّ. البهاكتي أكثر اليوغات الأخرى توحيدًا من دون منازعٍ، لكنّه سيكون خطأً النظر إليها ككينونةٍ تختلف جوهريًا في دروبها أو في هدفها. لا يزال الأمر هو نفسه، الانعتاق من الذات الزائفة.

قد تعتبر تقنيتا اليوغا الأوليان إنكار ذاتٍ أوليًّا: يغادر المرء العالم، يدخل الغابة، يتوقّف عن الأعمال الاعتيادية، ويبعد ذاته عن العلاقات الاعتيادية. أما التقنية الثالثة، الكارما يوغا، فهي درب الحقيقة عن طريق العمل – عبر البقاء في العالم – ويمكن أن تؤدّى الكارما يوغا عبر إحدى اليوغاتين الأولوين، الجنانا أو البهكاتي، المعرفة أو تكريس الحب. سرّ الحصول على الاستنارة أثناء العمل هو القيام بالعمل إكرامًا للعمل وحده، من دون تفكيرٍ بنتائجه أو منافعه. يستطيع المرء

القيام بالعمل إكرامًا للعمل وحده وتحويل الانتباه بعيدًا عن التخطيط والجشع والذات الزائفة، أو يستطيع المرء العمل إكرامًا لصورة إلهٍ، ووهبه العمل تقديسًا له، وبذلك يحوّل انتباهه بعيدًا عن التخطيط والجشع والذات الزائفة. كلٌّ من الطريقين يأخذ سنواتٍ من التركيز الشديد، لكنّنا نتعلّم في نهاية المطاف الانطلاق، ورؤية الآخرين والعالم على نحوٍ جديدٍ ومذهل.

اليوغا الأخيرة هي "الطريق الملكي إلى إعادة الاندماج، راجا يوغا (اليوغا الملكية)، ويُفهم أنّها الأكثر تجريبيةً من بين التقنيات الأربع. يختبر ممارسو الراجا يوغا أنفسهم أساسًا، محاولين استخراج حالةٍ ستساعدهم على الوصول إلى الحقيقة، على رؤية الواقع. عيش العزلة والكفاف مقارباتٌ شائعةٌ للوصول إلى الاستنارة؛ لكن ثمة ما هو أكثر. فالراجا مقاربةٌ كثيفةٌ وغامضةٌ ومتنوعةٌ لإيجاد حالاتٍ بديلةٍ واستخراج الذات الحقّة. القواعد الأساسية هي الامتناع عن الكذب والأذى والسرقة والفجور والجشع، والسعي إلى الطهارة والرضى والتحكّم بالنفس والجدّية والتأمّل – وذلك فقط لإزاحة أكثر مصاعب الحياة شيوعًا. من هذه اللحظة يمكن البدء بالتدرب على وضعيات الجلوس والصيام وتنظيم التنفّس، التي تساعد الآخرين في مساعيهم. بعض هذه التقنيات ضربٌ من ضروب التعذيب الجسدي والنفسي المتعمّد. والراجا مقاربةٌ كفاحيةٌ لإبعاد الذهن عن اعتياديته، وتقلّبات الفكر المتكرّرة. استعارت البوذية مقدارًا وافرًا من هذه اليوغا، على الرغم من اتّخاذها انعطافةً مفاجئةً جديدة.

تعرض أنواع اليوغا كافةً تعليماتٍ اختبرها الزمن لإحداث صدعٍ دائمٍ في أوهامنا والتوصّل إلى حالاتٍ خياليةٍ للعيش الحسن. أهذا صحيح؟ مارست عدّة ثقافاتٍ وأعدادٌ هائلةٌ من البشر ذلك وهلّلت له. ومع الفنون الإنسانية، البرهان

الفعّال هو ما يذكره الشخص من لغَط الاعتراف والانعتاق. ظاهريًا، يمكن أن تمضي هذه الاكتشافات المدهشة قُدمًا، عبر سنواتٍ من الجهد والاكتشاف. يبدو أنّ بعض الناس يبلغون حالة كينونةٍ تختلف على نحوٍ ملحوظٍ عن الآخرين وتؤثر فيهم تأثيرًا قويًا. لإمعان النظر في المدى الذي قد يساهم فيه السلوك في تحويل المدارك بمرور الزمن، يمكننا أن نأخذ في الحسبان الأطفال الذين نشأوا في البراري، والتنويم المغنطيسي، والعلاج النفسي، وعلاجات مرض التوحّد، وصناعة الإعلان، وتأثيرات وضع نظاراتٍ بعدساتٍ تقلب المشهد. بوسع برنامجٍ عاديٍّ للتمارين أن يغيّر شيئًا ما، من قبيل أن يبصر المرء ويفكّر بطريقةٍ مختلفة.

في الفترة الأولى من الفيديّة، قد يُطعم معظم الناس "قاطني الغابة" ويعتبرون ذلك اختبارًا في تعزيز الكارما، لكنّهم عمومًا لا يمضون أبعد من ذلك وصولاً إلى الإقامة في الغابة. بعد كلّ هذا، كان تصوّر التقدّم نحو الموكشا وكأنّه يتطلّب آلافًا من الأعمار، وبالنسبة إلى من وصل إلى مستوى البراهمة، الدرب الأسرع هو اتّباع مجموعةٍ من الممارسات بالغة الصعوبة: بعضها ببساطةٍ شاقٌّ للغاية، وبعضها الآخر يسبّب ألمًا مبرّحًا، تتضمّن العزلة إضافةً إلى الإجهاد البدني. أمّا بالنسبة إلى الناس العاديين، فقد كانت ديانة الفيدا الأولى تعني قيام رهبان البراهمة بالتضحية وأداء شعائر تساعد على إبقاء الكون متّحدًا، أي تغذية آليّة العالم.

الكارفاكا

في الماضي البعيد، وحتّى قبل الكارفاكا، لدينا شواهد على وجود عقولٍ تشكيكيةٍ جدّية. حين سأل الملك أغاتاساترو الناسكَ المتجوّل بورانا كاسابا عن فوائد اعتزال العالم، نفت إجابة الناسك وجود أيّ فائدة. ما من عدالة، المُذنب لن يعاقب،

وما من سلوكٍ صالحٍ ينفع: "ما من جدارةٍ أو زيادةٍ في الجدارة، لا في السخاء ولا في تمالك النفس ولا في قول الصدق ولا في التحكم بالأحاسيس."[٢] شخصٌ آخر من ذلك الزمن المبهم يدعى أجيتا كيساكامبالي، كتب أنّه "ما من ثمرةٍ أو عاقبةٍ لأفعال الخير والشر... إنها عقيدة الحمقى، تلك التي تتحدّث عن الهبات... الحمقى والحكماء سواءٌ بسواء، في انحلال الجسد، يقطّعون ويبادون ولا يكونون بعد الموت." قد يكون أوائل الشكّاك هؤلاء قد عبّدوا الدرب لما سيأتي لاحقًا.

في القرن السابع قبل الميلاد، ازدهرت في الهند عقيدةٌ ماديّةٌ استثنائيةٌ. أُطلق عليها اسم لوكاياتا[*]، وكان أتباعها هم الكارفاكا[٣]. لا نعرف عنهم كثيرًا، لأنّ نصّهم الأساسيّ، البريهسباتي سوترا والذي يعود تاريخه إلى القرن السادس قبل الميلاد، لم يصلنا. في الحقيقة، ربما سيظهر أنّ طبقة البراهمة قامت بتدميرٍ منهجيٍّ لنصوص اللوكاياتا، دفاعًا عن عقيدتها. في انعطافةٍ سارّة، نجد أنّ أعداء الكارفاكا نظّموا كثيرًا ممّا بقي منها: باتت نصوص اللوكاياتا جزءًا لا يتجزأ من أعمال من جادلوها. لقد توالت التعليقات والمحاجّات على الكارفاكا حتى القرن السادس عشر بعد الميلاد، بل يتولّد انطباعٌ بأنها كانت تفنّد عقيدةً حيّةً لدى أنصارٍ متحمسين من السكان الحاليين. احتوى كثيرٌ من هذه الأعمال على استشهاداتٍ طويلةٍ،

---

(٢) انظر:

James Thrower, The Alternative Tradition: Religion and the Rejection of Religion in the Ancient World (The Hague: Mouton, 1980)

الصفحة ٦٣. يقدّم ثروور تأريخًا واسع المدى للإلحاد والعقلانية في آسيا القديمة.

(*) أصل الكلمة لوكا، وتعني بالسنسكريتية المدرك بالحواس، أي ما هو مادي (المترجم).

(٣) انظر:

Carvaka فـي A Sourcebook in Indian Philosophy, ed. Sarvepalli Radhakrishnan and Charles A. Moore (Princeton: Princeton Univ. Press, 1973)

الصفحة ٢٢٧-٢٤٩.

لأنّ المؤلفين صانوا اللوكاياتا بوصفها أفضل ما يمكن اقتباسه ازدراءً للماديّة. تبدو الماديّة بديهيّةً للوهلة الأولى، لكنها لا تعود كذلك أبدًا حين يمضي المرء بها بعيدًا في اتجاهاتٍ بعينها، وهذا ما فعلته الكارفاكا.

اعتقد أتباع الكارفاكا بعدم وجود حياةٍ أخرى أيًّا تكن، وعدّوا أيّ اعتقادٍ مخالفٍ أقربَ للهزل. فحوى الفكرة أنّنا نحن أجسامنا، هذه الأجسام تفكّر وتشعر، وبعد حينٍ تبلى وتموت. طالما أنّ التفكير والشعور بعضٌ منّا، فهما يحدثان دومًا بتأثير الجسم نفسه، ولا يمكن أن يبقى شيءٌ ليحيا بعد الموت. في مسرحيةٍ قديمةٍ عنوانها "بزوغ فكر القمر"، يلقي من يجسّد شخصية الألم كلمةً قصيرةً يصوّر فيها موقف الكارفاكا ويشجّع عليه. مبتسمًا، يبدأ بمهاجمة البراهمة، ويبدو عدوانيًا إلى حدٍّ ما وهو يهمّ بمغادرة البوابة: "حمقى جهلةٌ وهمج، أولئك الذين يتخيلون أنّ الروح شيءٌ يختلف عن الجسد، وتجني جزاء أعمالها في مقامٍ مستقبلي؛ من الممكن أن نتوقع أيضًا ثمارًا يانعةً تتدلى من أشجارٍ تنمو في الهواء."(٤) البراهمة، كما يقول، حمقى وهمجٌ لتظاهرهم بوجود شيءٍ كالروح، منفصلٍ عن الجسد، تغادره بعد موته، مستفيدةً من أمورٍ قام بها الجسد والروح حينما كانا مجتمعين. ما من انفصالٍ، يصرّ الألم؛ لا تستطيع الروح التدلّي من لا مكان إلا إذا استطاعت ثمرة منجا يانعةٌ التدلّي من الهواء.

وجدت الكارفاكا في المزاعم عن روحٍ مستقلّةٍ – روحٍ تستطيع الوجود بغير جسد، أكثر من مجرد خطأ، لأنّها خداع. لا عجب إذًا إن استاءت من صلاح

---

(٤) انظر:

"Prabodha-Candrodaya" :في ،Sourcebook, ed. Radhakrishnan and Moore

الصفحة ٢٤٧.

المؤمنين وتوبيخهم لغير المؤمنين، لا سيما أنّ الحقيقة، وفق اللوكاياتـا، واضـحةٌ وضوح الشمس. يمكن إيجاز ذلك الموقف كالتالي: الحقيقة هي مـا هـو واضـحٌ. وبكلمات أحد النصوص: "المدرَك هو الموجود فقط، أمّا غير المدرَك فلا وجود له لأنّه لا يُدرَك قط... كيف يمكن أن يكون موجودًا ما هو غير مدرَكٍ بتاتًا، من قبيل أشياء مثل قرون أرنبٍ بريّ؟"(٥) يقول الألم عن البراهمة، "على فرض وجود مـا هو مخلوقٌ مجرّدٌ وليد مخيلتهم، إنهم يخدعون الناس. هم يؤكدون على نحوٍ زائفٍ وجود ما لا يوجد، وبواسطة جدالاتهم المتكرّرة يسعون لإلقاء اللـوم علـى غيـر المؤمنين الذين يصرّون على كلمة الحق. من الذي شاهد الروح توجد فـي حالـةٍ منفصلةٍ عن الجسد؟ أليست الحياة حصيلة تركيبٍ جوهريٍّ للمادة؟"(٦) أسـئلةٌ مـن الطراز الأول. اعتقد أتباع الكارفاكا أنّ المدركات الحسّية هـي المـصدر الوحيـد للمعرفة. العالم هو ما يظهر عليه.

الكون برمّته، كما افترضوا، مشكّلٌ من التراب والماء والنار والهـواء. مـا من روحٍ أو قوة حياة؛ الوعي هو فقط تكيّفٌ للعناصر الأربعة في الجسد. يعتـرف أتباع الكارفاكا أنفسهم بغرابة أن يخرج الوعي والحياة من التراب والماء والطاقـة والهواء، لكنّ الأمر يبدو صحيحًا. إنّ وصـف الكارفاكـا فـي "سـارفا دارسـانا سامغراها"(*) لمادهافيا أكاريا يقول إنّ "العناصر الأربعة في هـذه المدرسـة هـي

---

(٥) انظر:

Sourcebook, ed. Radhakrishnan and Moore، في: Sarvasiddhantasasgraha

الصفحة ٢٣٤.

(٦) انظر: "Prabodha-Candrodaya"، الصفحة ٢٤٧.

(*) نصٌ يعود إلى القرن الرابع عشر ومن تأليف الفيلسوف ورجل الدولة مادهافيا أكاريا، عنوانه: مراجعة النظم المختلفة للفلسفة الهندوسية (المترجم).

العناصر الأساسيّة؛ ومنها وحدها، حين تتحوّل في الجسد، ينتج العقل، تماماً مثلما تطوّر قوة السُكر مزجَ مكوّناتٍ بعينها؛ وحالما تتلف، يفنى العقل أيضاً."(٧) كانوا واضحين وضوحاً كبيراً في دعواهم أنّ للمادة أحياناً عقلاً، مثلما هو الأمر في حالة البشر؛ وما من عقلٍ يمكن أن يوجد من دون مادة، هكذا محوّماً في مكانٍ ما. بالنسبة إليهم، الواقع أنّ أجسامنا هي نحن بكلّ بساطةٍ، وقد أحبّوا الإشارة إلى أنّه حين يقول أحدهم، "أنا بدينٌ" أو "أنا طويل"، فإنه يكون كذلك حرفيًا وبكلّ ما تعنيه الكلمة؛ ما من "أنا" منفصلٌ عن جسده(٨). الوعي لا يحيل ضمناً إلى روحٍ ذات قوّةٍ باطنيةٍ محرّكة.

اعتقد أتباع الكارفاكا أنّ المقاربة الزهدية للحياة عديمة المعنى. إنها الحياة الوحيدة المتاحة لنا، لذا ينبغي علينا التمتّع بها قدر المستطاع. بالعودة قليلاً إلى "بزوغ فكر القمر"، بعد أن يقدّم الألم فكرة الكارفاكا، يوضح أنّ الماديين علّموها من أيام المعلم بريهاسباتي سوترا. ثمّ يقدم شخصيتين جديدتين، الماديّ والتلميذ، اللذين يحتلان المشهد بعد تراجع الألم. يبدأ الماديّ بمحاولة تفسير العالم لتلميذه. مفتاح ذلك هو: واقعتا الوجود الرئيسيتان هما اللذّة والألم، وبيت القصيد في الحياة هو تجنّب الألم والسعي وراء اللذة. بعد اطّلاع التلميذ على سلوك النسّاك، يسأل مرتاباً لماذا يتخلّى أحدهم عن المتع الحسيّة ويخضع للألم البدني؟ فيجيب معلمه أنّ فعل ذلك مجرد سخف، كيف يمكن مقارنة الصيام والتعرّض للأذى بـ "المعانقات

---

(٧) انظر:

Madhava Acarya's Sarvasiddhantasasgraha :في ،Sourcebook, ed. Radhakrishnan and Moore

الصفحة ٢٢٩.

(٨) انظر: Sarvasiddhantasasgraha، الصفحة ٢٣٥.

الرائعة لامرأةٍ نجلاء العينين، يضغط ثدياها الناتئان على الذراعين؟"(٩) سؤالٌ بليغٌ آخر. ثمّ يسأل التلميذ، "هل صحيحٌ أنّ هؤلاء الحجاج يعذّبون أنفسهم كي يزيلوا السعادة الممتزجة بهذا الوجود البائس؟" يقول المعلّم إن ذلك صحيحٌ، إنّهم يرفضون المتعة لأنها ممتزجةٌ بالألم، وينتحب مجدّدًا، "لكن أي رجلٍ حصيفٍ يرمي الرز غير المقشور الذي يحتوي حبوبًا ممتازةً لأنها مغطاةٌ بالقشور؟"(١٠) يستحسن الألم من بعيدٍ هذا الجواب.

كذلك، يوضح الماديّ أنّ السبب الوحيد الذي يجعل الناس يحسنون التصرف هو خوفهم من العقاب. "الفيدات الثلاث مجرد خدعة"، كما يدّعي، لأنّها تزعم وجود نظامٍ أعلى للعدالة في العالم. وهي خدعةٌ كذلك لأنّها تفرض ضروبًا متنوعةً من الشعائر غير المؤثّرة. يؤكّد المادي على أنّه حتى الذين يؤدون هذه الشعائر لا يؤمنون بها: بعد كلّ شيء، إذا كانت الحيوانات التي تُذبح ستصعد إلى السماء كما يقال، فعلى من يؤمنون بذلك حقًا أن يضحّوا بأقاربهم لأنّ ذلك سيوفّر لهم وصولاً سريعًا إلى النعيم! لكنّ أحدًا لا يفعل ذلك، وبالتالي لا ريب في أنّهم لا يؤمنون بتلك الشعائر. وكذلك لا تروق للماديّ فكرة أنّ القرابين الجنائزية تفيد فعلاً في تغذية الميت. إنّه يريد فقط معرفة كيفية حدوث ذلك، طالما لا يمكن إعادة اللهب إلى مصباحٍ مطفأ بمجرد سكب مزيدٍ من الزيت. ينتهي المشهد بقول الألم، "أيها الماديّ، أنت صديقي المفضل!" فيجيبه الماديّ، "لعلّك أنت المظفر. الماديّ يحييك."(١١) ألا إنّه لتحالفٌ موفق.

---

(٩) انظر: "Prabodha-Candrodaya"، الصفحة ٢٤٨.

(١٠) انظر: "Prabodha-Candrodaya"، الصفحة ٢٤٨.

(١١) انظر: "Prabodha-Candrodaya"، الصفحة ٢٤٨.

أعلن أتباع الكارفاكا أنّه ما من آلهة، وأنه ما من نعيم؛ ليس هنالك إلا جحيم، أكّدوا بجذلٍ، هنا في الأسفل، يحدثه الألم العادي والإحباط. لكنّ ذلك كلّه قضايا جانبية. ما كان حريًا التفاني في إنكاره هو السمسارا والكارما والموكشا. لم تطرح اللوكاياتا أيّ بديلٍ عن تلك المبادئ، أي أنّ أتباعها لم يكرّسوا أنفسهم للمجتمع البشري أو لرؤيةٍ بعينها عن الوجود الهادف. بالنسبة إليهم، عدم وجود آلهةٍ، وكارما، وعالمٍ خارقٍ للطبيعة من أي نوع، يعني عدم وجود عدالةٍ في الكون، وبالتالي ما من سببٍ موجبٍ للحفاظ على العدالة في عالمنا الإنساني الضئيل. لا يمكن لأيّ فضائل أخلاقيةٍ أن تحوز معنىً ما لأنّ النظام برمّته ليست له أيّ غاية؛ إنّ الفضيلة والرذيلة، كما توضّح الكارفاكا، مجرد عرفين اجتماعيين. قد نواظب على التصرف بشيءٍ من اللطف لأنّه يفيد عمومًا مصلحتنا – وهو يجدي – وينبغي لهذه المسألة الوظيفية أن تكون دليلنا في الحياة. مرةً أخرى، اللذّة هي الهدف الوحيد لحياة الإنسان؛ ينبغي أن نسعى وراء العون والحبّ والبهجة الحسيّة بشتّى أشكالها. ينبغي ألا نقلق من كلّية انعدام المعنى.

وماذا عن أعجوبة العالم؟ كيف حصلنا على الثعابين والسماء، والأزهار، والأرض، وذواتنا؟ وفق الكارفاكا، الإجابة، ومجدّدًا، شاهدٌ: لقد حدثت فحسب – على النحو نفسه الذي تحدث فيه الأشياء يوميًا. يتبع العالم طبيعته، وبالتالي يصبح ذاته وما من شخصٍ يساعد على ذلك. يعلمون أنّ بعض الناس قد يجد ذلك صعبًا على التصديق، لكنّهم أنفسهم مقتنعون. في الـ "سارفا دارسانا سامغراها"، وهو وصفٌ للوكاياتا يعود تاريخه إلى القرن الرابع عشر – والذي يرفض العقيدة لكنّه يورد استشهاداتٍ مطولةً منها – عُرضت الفكرة ببلاغة: "سيقول خصمٌ، فإذا لم تُجزِ أيّ قوةٍ غيرِ مرئيةٍ، تصبح شتّى ظواهر العالم مجرّدةً من أيّ مسبّب. لكنّنا لا نستطيع قبول هذا الاعتراض بوصفه صحيحًا طالما يمكن أن تكون هذه الظواهر

بمجملها نتاجًا عفويًا لطبيعة الأشياء المتأصّلة."[١٢] لم يقلّلوا من شأن جلال عالم الطبيعة، لقد اعتقدوا فحسب أنّه ينشأ ويتطوّر وفق منطقه الداخلي. "من لوّن الطاووس، أو من جعل الوقواق يصدح؟ ما من مسبّبٍ لوجودهم هنا إلا الطبيعة."[١٣]

أوكل أتباع الكارفاكا لأنفسهم مهمّة فضح الهندوسية عبر تفنيد فكرة وجود الآلهة، والكارما، وتجدّد الولادة. وبمنطوق كلماتهم، "ينبغي عليهم ألاّ يفترضوا [وجود] الجدارة والنقيصة من وجود السعادة والبؤس. لأنّ الشخص يكون سعيدًا أو بائسًا وفق [قوانين] الطبيعة؛ ما من سببٍ آخر." من وجهة نظرهم، "ما من عالمٍ آخر غير عالمنا هذا،" وجميع الوعود الدينية خلافًا لذلك، "ابتدعها دجّالون أغبياء من مدارس الفكر الأخرى."

في بداية المرحلة الكلاسيكية التي شهدت نشوء اللوكاياتا، تأسّست مدرستان فلسفيتان ماديتان. هاتان المدرستان هما المدرسة المنطقية (نايايا) والمدرسة الذريّة (فيسيسيكا)، وقد اختصّتا بمسائل نظرية المعرفة (الإمبستيمولوجيا)؛ دراسة منهج المعرفة وأسسها، لاسيما ما يتعلق بحدودها وصلاحيتها. كانت هاتان المدرستان تحليليتين ودنيويتين: إذ دعتا إلى حصر المزاعم حول البشرية والكون بتلك التي يمكن البرهنة عليها منطقيًا. زعمت المدرستان أنّ كلّ ما نستطيع معرفته رهنٌ بما تنقله الحواسّ إلينا، إضافةً إلى الاستدلالات التي يمكن التوصّل إليها من تلك المعارف الحسّية: نستطيع معرفة أنّ النار حارّةٌ بوضع أيادينا فيها، وفي أعقاب قليلٍ من التقصّي المشابه نستطيع أن نستنتج أنّ كلّ نارٍ تكون حارّةً. غير أنّنا لا نستطيع المضيّ قدمًا ونستخلص نتائج حول من جعل النار حارةً، أو أنّ النار قديمةٌ.

---

(١٢) انظر: Sarvasiddhantasasgraha، الصفحة ٢٣٣.

(١٣) انظر: Sarvasiddhantasasgraha، الصفحة ٢٣٥.

بزّ أتباع الكارفاكا في شكوكهم شكوك المدرستين المنطقية والذرية، فهم لم يؤمنوا حتى بصحة الاستدلال. تمّت الإشارة إلى ذلك في معظم نقاشاتهم التي وصلت إلينا، لأنها تفيد في إظهار أنّ موقفهم لا سند له على وجه الخصوص. إنّه أيضًا أحد الاهتمامات المركزية في الـ "تاتفو بابلا فاسيمها"(*)، نصّ يعود تاريخه إلى القرن السابع، وهو البحث الوحيد المتبقّي الذي يعدّ نصًّا أصيلاً من نصوص الكارفاكا. إنّ عدم وجود استدلالٍ يعني أنّ عدم وجود أفكارٍ تابعةٍ هو معرفةٌ حقيقية. تكمن المشكلة في أننا نفكّر باستخدام أفكارٍ تابعة: نعلم أنّ الماء يسبّب البلل لأنّ كلّ المياه التي سبق وصادفناها تسبّب البلل. وفقًا للكارفاكا، جميع هذه الخبرات ذات الحالات الفردية تساعد في إثبات أنّه في تلك الحالات، الماء يسبب البلل. نحن لا نعلم شيئًا عن الماء أو، في الواقع، عن أيّ تعميم. إنّه تصورٌ شكوكيٌّ متقدّم. بل إنّنا حتى بعد مشاهدة عشرة آلاف بجعة وجميعها بيضاء اللون، ينبغي ألا نفترض أنّ البجع أبيض اللون. وعلى نحوٍ مماثلٍ، لا تؤمن الكارفاكا بوجود السبب والنتيجة. فالأحداث التي ترتبط بما قبلها وبما بعدها هي مجرد: أحداثٍ غالبًا ما أدركها البشر بوصفها تتبع زمنيًا بعضها بعضًا. ما من نتائج إضافيةٍ ينبغي أن تستنبط لأنّه ما من رابطٍ يمكن البرهان على وجوده. هكذا، حين يقول أتباع الكارفاكا أنّه ما من شيءٍ يمكن معرفته إلا المعارف الحسّية، فإنّهم يعنون أنه ما من شيءٍ فعلاً. إنّه لعملٌ متمرّس، فغالبية السجالات تصف بتجرّدٍ الأفكار الأساسية في نظرية المعرفة الخاصة بالكارفاكا قبل أن تعود لمناقشة هجماتها الأوضح على العقيدة الدينية.

(*) نصٌّ للفيلسوف الهندي جاياراسي بهاتا (بين القرنين السابع والثامن)، عنوانه: الأسد الذي التهم كلّ المقولات، أو انقلاب المبادئ (المترجم).

تستشهد الــ "سارفا دارسانا سامغراها" بالكارفاكا وكأنّها تقــول إنّ شــعائر البراهما عديمة الفائدة، وأنّ الفيدا "تصمها ثلاثة أخطاءٍ، الكذب والحشو والتنــاقض الذاتيّ" - نقدٌ لاذعٌ. يحتوي هذا النص أيضًا على مقطعٍ شــعريٍّ طويــلٍ يــصف موقف الكارفاكا. جزءٌ منه يشير إلى ما يلي:

النار حارّةٌ، برودة الماء تنعش برودة نسائم الصباح؛

من الذي يحدث هذا التنوع؟ من طبيعته نفسه يولد.

ذلكم ما قاله أيضًا برهاسباتي -

ما من نعيمٍ، ما من تحرّرٍ نهائيٍّ، وما من روحٍ في عالمٍ آخر

كذلك لا تنتج أعمال الطبقات والمراتب الأربع، إلخ. أي تأثيرٍ حقيقيّ

الآجنيهوترا(*)، الفيدات الثلاث، قــصائد النــسّاك الــثلاث،

وتلطيخ النفس بالرماد،

خلقتها الطبيعة مثلما خلقت سبل عيش من يفتقرون إلى المعرفة والرجولة.

إن كانت البهيمة التي تذبح في شعيرة جيوتيستوما ستمضي إلى النعيم،

لماذا لا يقدم المضحّي أباه قربانًا إذًا؟

مادامت الحياة تدع إنسانًا يعيش بسعادةٍ، تدعه يأكل زبدةً على الرغم

من أنّه مدين؛

(*) آجني، إله النار المقدسة في مجمع الآلهة الهندوسي، ويشكل مع أندرا وسورايا ثالوثًــا هنــديًا مقدسًــا (المترجم).

حالما يصبح الجسد رمادًا، كيف يمكن أن يعود مجددًا؟

إن كان من يغادر الجسم يمضي إلى عالمٍ آخر،

كيف لا يعود مجدّدًا إذًا، وهو لا ينقطع عن حبّ أهله؟

إنّها وسيلة عيشٍ إذًا، إقامة البراهمة

كلّ هذه الاحتفالات الدينية للموتى – ما من ثمرةٍ أخرى في أيّ مكان آخر[١٤].

تلك هي النقاط الأساسية في موقف الكارفاكا، إحدى الحلقات المبكّرة والمفعمة بالحيوية في تاريخ الشك.

شهدت فترة ولادة الكارفاكا نشوء السامخايا، أقدم مدارس الفلسفة الهندوسية الستّ. حافظت السامخايا على تفسير الكارما، لكنّها كانت من جانبٍ آخر إلحاديّةً وتتّسم بالمذهب الطبيعي: العالم مصنوعٌ من مادّةٍ وأرواح تمرّ بدوراتٍ عبر الحياة إلى أن تصل في نهاية المطاف إلى التحرّر. وباستعارة كلمات الباحث نينيان سمارت **Ninian Smart**، أخيرًا "انبثاق الكون من الفوضى في بداية كلّ دورةٍ [من دورات الكون] تفسرّه نظرية التطور... تفسر العملية برمّتها من دون إشارةٍ إلى خالقٍ شخصيّ."[١٥] تفهم السامخايا أنّ العالم حدث بكامل إرادته؛ تمامًا مثلما يتدفّق الحليب من أجل الحيوانات الرضيعة من غير وعي، تمضي مادة العالم البدائية في موازاة ذلك، وتتبع طبيعتها. ومع أنّ نصوص السامخايا تتجاهل عادةً وببساطةٍ التأليهية، لكنها تفنّد وجود الله في أحيانٍ كثيرةٍ وتقرر، على سبيل المثال، أنّه إذا

---

(١٤) انظر: Sarvasiddhantasasgraha، الصفحة ٢٣٣-٢٣٤.

(١٥) انظر: Ninan Smart، مثلما ورد في: Thrower, The Alternative Tradition، الصفحة ٧٧.

كان الله حرًّا فلن تكون لديه رغباتٌ تجعله يَخلق، أمّا إذا لم يكن حرًّا فلن يكون أهلاً لخلقٍ يفترض أنّه خلقه – وبالتالي فهو لا يمكن أن يوجد[١٦].

كان القرن السادس قبل الميلاد عصر تجدّد الهندوسية، فقد شهد مولد فلسفة السامخايا إضافةً إلى طيفٍ واسعٍ من الحركات الدينية من أبرزها البوذية والجينيّة. بدأت اللوكاياتا تمامًا في مطلع هذا القرن الصاخب والمثمر. وعلى الرغم من أنّ البوذية والجينيّة مضيتا بالفلسفة الهندوسية نحو وجهةٍ مختلفة، لكنّ باحثين معاصرين افترضوا أنّ اللوكاياتا قد أثّرت فيهما. إذا كان رفض الكارما والنسّاك المتجهّمين والقرابين هو كلّ ما فعلته الكارفاكا، فقد كان ذا أثرٍ عظيم – لكنّها بطبيعة الحال شكّكت بمسائل أوسع. لم تنذر الجينيّة والبوذية نفسيهما للعالم المادي مثلما فعلت اللوكاياتا، لكنّهما تعلمتا التشكيك في الغيبيات الواهمة لكهنة الفيديّة.

الجينية والبوذية

عاش مؤسسا الجينيّة والبوذية في القرن السادس قبل الميلاد. بدأت الحركتان، إلى حدٍّ ما، كإصلاحاتٍ هندوسيةٍ رفضت صراحةً كثيرًا من الفيدا – لاسيما طابعها ما فوق الطبيعي. ويبدو أنّهما كلتاهما تأثّرتا بماديّة الكارفاكا، وسيثبت التاريخ هذه الفرضية، ولو أنّنا غير متأكّدين فعلاً.

تمتد جذور الجينيّة، على ما يفترض، عميقًا في ما قبل التاريخ. ماهافيرا هو الشخصية العظيمة المؤسسة الذي أبدع الجينيّة كما نعرفها، وقد كان على ما يبدو التيرثانكارا، أو زعيم الجينيّة، الثاني والأربعين. من الواضح أنّ الحكماء كانوا

(١٦) انظر: Thrower، الصفحة ٨٥.

طائفةً صغيرةً من الرهبان المتنسكين قبل ماهافيرا. قيل إنّه كان خلال فترات عزلته الشديدة ينتزع شعره من الجذور ويمضي شبه عارٍ طيلة الوقت، مهما كان حال الطقس. امتلك خبرةً في الاستنارة وسرعان ما أضحى زعيم مجموعةٍ صغيرةٍ من الرهبان اتّبعوا مثاله في العري وحلق شعر الرأس وغيرها من التصرفات القاسية للنسك البدني. نصّت تعاليمه على أنّ آلهة وإلهات وقرابين وشعائر الهندوسية غير موجودة و/أو أنّها غير ذات صلةٍ بالموضوع. كانت ديانة الفيدا محقّةً في السمسارا والموكشا – ودار الأمر حولهما. تصوّرت الجينيّة الكون بلا نهايةٍ؛ أنّه مجرّد دوراتٍ تدخل الوجود وتخرج منه في مسار الدهر. وفقًا لمعتنقيها، صادف أنّنا نعيش في نهاية دورةٍ، في فترة اضمحلال، ما يفسّر متاعبنا. طيلة معظم دورةٍ من ملايين السنين، تكون الجيفا (الروح) والآجيفا (مادة العالم) منفصلتين أصلاً ويكون الكون مثالاً نموذجيًا للانسجام والسلام، غير أنّه في فترات الاضمحلال تتداعى الجيفا والآجيفا فوق بعضهما بعضًا، وهذا هو سبب الصراع والألم.

يؤمن معتنقو الجينيّة بالكارما، لكن بوصفها جوهرًا واقعيًا – تحدّثوا عن بخارٍ وفي الأزمنة المعاصرة عن غبارٍ ناعمٍ من الذرّات – تدفع جيفا الشخص إلى مسار عيشٍ في العالم قد يؤدّي أيّ تفاعلٍ إلى إحداث التصاقٍ بين بعضٍ من هذه الكارما وروح الشخص، لكن حين يتسبّب هذا الشخص بإيذاء أيّ كائنٍ حيّ، يكون العبء الكارمي بالغ الشدّة. والكارما هي التي تحافظ على دوران العجلة، متسبّبةً بعددٍ لا يحصى من الولادات والوفيات للحفاظ على التكرار. إذا أردت الانعتاق، فعليك تخفيض كمّ هذه المادة التي تراكمها أثناء حياتك إلى الحدّ الأدنى. هكذا، يعيش رهبان وراهبات الجينيّة – ويبدو أنّ كلا الجنسين قادرٌ على الانعتاق

الروحي – متنبّهين بشدّةٍ لكل أفعالهم. جميعهم، بادئ ذي بدء، نباتيون، ومعـــروفٌ عنهم أيضًا تصفية ماء شربهم بقطعة قماشٍ كي يضمنوا عدم تناول أيّ كائنٍ حـــيٍّ عرضًا. وبعضهم يكنس الدرب قبل السير عليه ليقلّلوا من احتمال وطء أيّ حشرة. كما تغلب على المخيال الشعبي للجينيّة صورة راهبٍ يطيل الوقوف إلى حدّ التفاف أغصان كرمةٍ حول ساقيه.

يُنظر إلى الجينيّة عمومًا بوصفها ديانةً إلحاديةً. فقد نبذت آلهة الهندوسية ولم تستبدلها بأيّ قوةٍ خارقةٍ للطبيعة، كما وقّر كبار زعمائها، لاسيما ماهافيرا، وزينت صورهم معابد الجينيّة، لكنّ الجانب الأهم أنّ الذاكرة احتفظت بهم بوصفهم بــشرًا، ولم يحولوا إلى قديسين أو آلهةٍ خارقين للطبيعة. كانت المعابــد مخصــصةً، فــي الواقع، لجمهور المؤمنين أكثر مما هي مخصصةٌ للرهبــان والراهبــات. حــافظ الجينيّون العاديّون على عددٍ من القواعد والتحريمات – فقد اعتنقوا النباتيــة علــى سبيل المثال – لكنّهم اتبعوا برنامجًا أقلّ صرامةً من برنامج الرهبان والراهبــات، وتمنوا مضاهاتهم في الحيوات القادمة. الابتهال الجينيّ الأكثر أهميةً، كما ســيقال يومًا ما، هو عبارةٌ تبجيليّةٌ لأولئك الذين مضوا قــدمًا فــي رحلــتهم علــى درب الانعتاق. لم تنتشر الجينيّة في أرجاء العالم مثلما انتشرت البوذية، لكنّها تدبرت أمر بقائها ديانةً حيّةً في مسقط رأسها، الهند، طيلة هذه القرون. هنالك ما يقارب مليوني جينيّ في الهند اليوم. غير أنّ البوذية كانت أكبر ديانةٍ من دون آلهةٍ ظهــرت فــي ذلك الوقت.

كان اسم بوذا عند ولادته في العام ٥٦٦ قبل الميلاد سيد هارتــا غوتامــا، وكان أميرًا في زمانٍ ومكانٍ فيه وفرةٌ من الأمراء، وهو أشبه بما يمكن أن نطلــق عليه تسمية نبيل، ومع ذلك فقد كان أميرًا. حين ولد، كما تقول الحكايــة، أحــضر

والده العرافين ليطلعوه على مستقبل ابنه حديث الولادة. قالوا إنّ الصبي ينتظره أحد مستقبلين استثنائيين: إذا بقيّ في العالم، فسيوحّد الهند ويصبح ملكها دون منازعٍ؛ أما إذا هجر العالم، فسيصبح مخلّص العالم. فضّل الأب أن يلاقي ابنه قدره الملوكي فلم يألُ جهدًا لإبقاء سيد هارتا متعلّقًا بهذا العالم. وكما تذكر بعض الروايات، كان للفتى أربعون ألف راقصة وثلاثة قصور. ما هو أشدّ حسمًا، أنّ والده أبقاه داخل أسوار القصور الملكية، مخفيًا الألم والفقر والمرض وحتى التقدّم في العمر عن عيني الأمير كيلا يرتاب بجمال العالم. يقول بعضهم إنّ الأوراق الذابلة كانت تزال في كلّ ليلةٍ من الحديقة كيلا ينتاب الفتى أيّ أسى. وقد تلقّى تثقيفًا في جميع فنون العيش المترف واعتاد أرقى معاييرها، وتمتّع بها إلى أقصى الحدود. سرعان ما اقترن بامرأةٍ جميلةٍ ومحبوبةٍ ورزق بصبي. وباتت السعادة تغمر حياته. واحسرتاه، انسلّ سيد هارتا ذات يومٍ بعيدًا عن القصر وصادف كلّ ما في العالم من شقاء – الموت والمرض والأسى والفساد – فروّعه ذلك كلّه. كما أنّه شاهد قاطن غابةٍ فأدهشه أن يجد كائنًا صامتًا رثّ الثياب وأشبه بهيكلٍ عظميٍّ ليس الأجدر بالشفقة بين الرجال، لكنّه يعتبر بالأحرى قد حقّق حريةً وسعادةً حقيقيتين. لم يعد أيّ شيءٍ كما كان في السابق بالنسبة إلى الأمير. حالما عرف سيد هارتا أنّ الأجساد كافةً ستهرم وتعاني، وأنّ هذه المعاناة توجد في كلّ مكان، بدت شؤون العالم ومتع الجسد جوفاء بالنسبة إليه. في غضون ذلك، واصل التفكير في الحرية المعتبرة لقاطن الغابة. حين بلغ التاسعة والعشرين من عمره، غادر أسرته ومضى إلى البراري سعيًا للعثور على الاستنارة.

كان أول ما ابتدأ به البحث عن اثنين من كبار معلمي الهندوسية لدراسة الراجا يوغا والفلسفة الهندوسية عليهما. وحين وجد أنّه تلقّى عنهما كلّ ما بوسعهما

تقديمه (لا ندري كم طال هذا الأمر)، وجد مجموعةً من النسّاك وشارك في ممارسات اختباراتهم البدنية. صام وأجهد نفسه، وقام بتمارين من قبيل إطباق أسنانه بقوّةٍ شديدة، ولفترةٍ طويلةٍ تجعله يتصبّب عرقًا. بلغ به الأمر أن يقتات على حبة رزٍ في اليوم. فحظيّ باحترام صحبه النسّاك بوصفه الأشدّ إخلاصًا والأكثر تقدّمًا. مضت الأمور على خير حالٍ أيضًا، قيل إنه مضى من تجلٍّ إلى آخر، متعرّفًا على أشدّ حالات الوعي نقاءً، ومختبِرًا حالاتٍ من الوجد والصفاء النعيميّ. لكنّ شعورًا ما برح ينتابه أنّه لمّا يصل إلى ذاته الحقّة. في يومٍ ما، عرض عليه أحدهم وجبةً شهية، تتحدّث إحدى الحكايات عن أطباقٍ شهية، وأخرى عن امرأة. أمسك سيد هارتا طاس حليب، ومندهشًا من نفسه، ازدرده بنهمٍ. وحالما انساب الطعام المريء في جوفه، هبط عليه واحدٌ من إلهاماته الرائعة: تجويع النفس ليس أفضل من المشاركة بوليمة. لا هذا ولا تلك – ولاحظوا أنّه مضى بكلٍّ منهما إلى الحدود القصوى – يؤدّي إلى الاستنارة والسعادة. لم يعرف ماذا سيفعل، فمضى بنفسه للتأمل. في إحدى الأماسي، وقد شعر بالاستعداد، جلس تحت شجرة "بودي" وأخذ على نفسه عهدًا بألاّ ينهض من مكانه إلى أن يتوصّل إلى الاستنارة.

تعني كلمة بوذا حرفيًا المستيقظ، ومن الواضح أنّ اسمه مشتقٌ من هذه الحادثة. تحت شجرة البودي استيقظ سيد هارتا وصار بوسعه رؤية الحقيقة. أولى صيغ هذه الحقيقة أنّ "الجميع دوكها،" يعاني. تستلزم المتعة دومًا بعض الأسى حين تنقضي، أو تشحب، أو تورث السقم، أكثر من ذلك، تعني عبارة "الجميع دوكها" أنّ الجميع مخلوع: الوجود البشري منتزعٌ من موضعه. ثمة قطيعةٌ بين مشاعرنا ورغباتنا من جانبٍ والكون الفسيح غير المستجيب. نحن غير مهيئين. حتى أنّه في استيقاظه، اكتشف طريقةً لحلّ هذا الانهدام وبالتالي توليد نعيمٍ

لا يوصف، كلّ ذلك بما يعدّ تبديلاً لمنظور الرؤية. كان في الخامسة والثلاثين من العمر. وقد أمضى السنوات الأربعين المتبقية من عمره يعلّم ويتجوّل ويمدّ يد العون. من الواضح أنّ الناس استجابوا له بوصفه كائنًا مختلفًا. فقد لاحظ المؤرّخ هستون سميث **Huston Smith** أنّه لم يوجد في سجلّ الإنسانية إلاّ شخصان على مايبدو، هما المسيح وبوذا، طرحا بثباتٍ سؤال: "ما أنت؟" بدلاً من سؤال: "من أنت؟"[١٧] أنشأ نظامًا رهبانيًا، لكنّ نصوص تعاليمه – التي حفظها تلاميذه ثم دوّنت فيما بعد، لم تشغل إلاّ حيّزًا صغيرًا. كانت البوذية بين القرنين الثاني والسابع، على الأرجح، جماعةً دينيةً مهيمنةً في العالم. وثمة اليوم ما ينوف عن ثلاثمائة مليون بوذي في أرجاء العالم. جحد بوذا تصوّرًا مركزيًا في الهندوسية، وهو تصوّر الأتمان. تمسكت ديانة الفيدا بفكرة أنّ البشر الذين بلغوا المرحلة البراهمانية يستطيعون معرفة ذواتهم الحقّة، أتمانهم، وبذلك يبلغون النعيم والانعتاق. يقول بوذا، انظر حيثما شئت، لن يكون بوسعك أبدًا إيجاد أتمانك. لماذا؟ لأنّ الأتمان لا يوجد. ما من شيءٍ يدعى ذاتًا. جلب التأمّل الاستنارة لبوذا، فمن الواضح أنّه ظلّ تواقًا إليه، لكن بطريقةٍ ثورية. بدلاً عن استخدام تقنيات الفيدا لاكتشاف أتماننا، عين ذاتنا الحقّة، علينا استخدام تلك التقنيات، كما يوصي بوذا، لفهم الأنأتمان، مبدأ اللاذات – انضمّت أداة النفي السنسكريتية "أنـ" إلى المثال الهندوسي العظيم "الأتمان".

التواضع هدف دينيٌّ شائع. ثمة منطقٌ وراء ذلك، ففي معرفتنا أنّنا نقاطٌ متناهيةٌ في الصغر داخل الكون، يشعر كلٌّ منّا بأهميتنا الشديدة لأنفسنا. خبرة الشعور بالأهمية مع معرفة أنّ الكون لا يعاملنا بالمثل هي مصدر كربٍ بالغ.

---

(١٧) انظر:
Huston Smith, the World's Religions (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991)
الصفحة ٨٢.

لذلك تسدي الديانات النصح لمعتنقيها أن يشعروا بما يعلمون منطقيًا أنّـه صـحيح: أنّ ذواتنا ليست مركز الكون. هنالك أمرٌ آخر مجـدّدًا، مجادلـة أنّ الـذات غيـر موجودة. تكون المادية، كما رأينا، واضحةً في البداية ولا تلبث أن تصير مخالفـةً للتوقّعات حين تؤخذ في اتجاهاتٍ بعينها (تستطيع أن تقول إنّك ستعتقد بما يمكنـك البرهنة عليه فقط، لكنّك لا تستطيع واقعيًا البرهنة على أيّ سببٍ أو نتيجة). يبـدو أنّ البوذية تتقدّم باتجاهٍ معاكس: نعتقد أنّ لدينا ذاتًا، نفترضها، إنّها الشيء الذي يقرأ الآن، يفكّر مطولاً. لكن ما إن يمضي المرء زمنًا في البحث جدّيًا عن هذه الـذات حتى تبدأ خبرة المرء الداخلية بالتشظي إلى ومضاتٍ متباينةٍ من فكـرٍ وإحـساس. تظهر كلّ هذه الجلبة حين تمنعك المادّة من الوصول إلى أتمانك. يقول بوذا إنّ كلّ هذه الجلبة وكلّ الأحاسيس المرهفة الدفينة داخلك، كلّ ما هو كلّ ما لديك، والسبب في أنّك لا تستطيع إيجاد ذاتٍ منسقةٍ مركزيّةٍ هناك في الداخل، هـو لأنّهـا غيـر موجودة. تضحي فكرة أنّ النفس لا وجود لها بديهيةً على نحوٍ متزايد. كلّ واحـدٍ منّا هو مركبٌ من الأحاسيس .

هنالك مشاعر وأفعال، لكن ما من شاعرٍ أو فاعلٍ متمايز. يعرض العـلاج النفسي المعاصر استخدامًا آخر للزعم البوذي بعدم وجود الذات. وكما يشرح ذلـك المعالج النفسي والباحث فيلهلم رايخ **Wilhelm Reich**، تتشكّل الشخـصية حـول لحظاتٍ من الألم تُحجب من شدة إزعاجها[١٨]. طباع الإنسان أو شخـصيته هـي بالتالي عَرَضٌ زمنيٌّ لاغترابه عن ذاته. إذًا، طرق تحمّل الألم النفسي، وهي نفسها

---

(١٨) يأتي استخدام رايخ لإبراز المفهوم البوذي من مارك إيشتاين Mark Epstein في كتابه:
Thoughts Without a Thinker: Psychotherapy from a Buddhist Perspective (New York: Basic Books, 1995)
الصفحة ١٩.

تجنبٌ مستمرّ، هي ما يحدّد فرديّتنا – وهذا هو السبب الحقيقيّ في دفاعنا (المستميت) عن طرق التحمّل. نعتمد على ألمنا المتشرنق لأنّ فكرة النظر مباشرةً إليها تبدو أسوأ بما لا يقاس من معاناة العيش حول هذه الشرانق.

بالنسبة لبوذا، حالما تدرك عدم وجود ذاتٍ لديك، فليس ثمة ذاتٌ لتدافع عنها وما من سببٍ بالتالي لتجنّب الألم. قد يُحدث هذا الأمر إرباكًا، ولكن لا يوجد أحدٌ ليرتبك. التشبث بشخصياتنا هو إذًا إلغاؤنا. إنّ برنامج بوذا هو تركيزٌ تامٌّ على الأحاسيس الجزيئية التي نجمعها من العالم الخارجي ونشعر بها داخل أنفسنا، وبيت القصيد هنا هو رؤية أنّ أيًّا منها لا يُربط بإحكامٍ فعليًا في سردياتٍ أو بنىً مفهوميةٍ عادةً ما نفترض وجودها. لنأخذ شعورًا سيئًا، على سبيل المثال، ونركّز على كلّ مظهرٍ من مظاهر إحساسه البدني: يتكشّف عن أنّه ظاهرةٌ بدنيّةٌ متبدّلةٌ باستمرار. إنّه يوجد، لكنّه إحساسٌ، أمرٌ غريب، وليس حزمةً من المعاني أو محفّزًا للفعل. قُم بممارسة هذا التمرين، بالإضافة إلى ممارساتٍ أخرى في التركيز الشديد، وحين تواجهك أحاسيس مؤلمةٌ سابقة، سيحلّ ردٌّ هادئٌ تشوبه الغرابة محلّ الردّ الغاضب أو الحزين. إنّه جزءٌ يسيرٌ من التحوّل الذي وعد بوذا بتحقّقه، لأنّه إذا استطاع المرء حقًا التوصّل إلى الاعتقاد بعدم وجود الذات، فكيف يمكن، في المقام الأول، للأنا أن تكون عرضةً للرّض؟ يقول بوذا إنّ تلك السعادة متاحةٌ لنا إذا استطعنا فقط أن نهزم ببساطةٍ اقتناعًا لا أساس له وهو أنّ الذات توجد ولا بدّ أن تُصان. إنّها لا توجد، وما من شيءٍ ليصان، ونحن نعيش في عالمٍ جدّ مختلفٍ عن أيّ عالمٍ حلمنا به.

بالتوصل إلى فهم الأناأتمان حقًا، تحرّر بوذا – من كلّ شيء. لقد تدبّر هذا الإدراك التحويلي من خلال وسائل تجريبيةٍ بالكامل. لا أحد ينتظر أن يولد مجددًا من أجل تحقيق الموكشا مثل براهمانيّ. فكلّ أفكار الديانة الفيديّة – الطوائف

المغلقة والسمسارا والكارما – لم يكن لها، بالنسبة إلى بوذا، صلةٌ بالموضوع. سأناقش وجهة نظره في هذه الأمور لاحقًا، أمّا الآن فيكفي أن نلاحظ أنّه قدّم أجوبةً دقيقةً ومبهجةً عن اللا أدرية تجاه ذلك كلّه. لقد أوصى بالتسليم بأنّ مثل هذه الأمور عصيّةٌ على التحقيق، وبالتغاضي أساسًا عنها. الإثارة الحقيقية هي في هذا العالم الطبيعي الواقعي الحقيقي. يقول بوذا إنّنا مخلوقاتٌ بالغة الصغر، مقتنعةٌ بحسّ 'أنا في مواجهة العالم'، وتمتلك موقع رصدٍ محدودٍ على نحوٍ مضحكٍ نشاهد منه عالم البشر الاجتماعي والكون برمّته. اقترح أن نمضي عبر برنامج تدريبٍ عقليٍّ للتحقّق من أنّنا متوافقون مع الكون ويمكن بالتالي أن نشاطره أبديّته، وخلوّ باله الهانئ، وروعته – بدل أن نحسده. مال إلى التهكم من أنّ جداله واضحٌ، لكنّ المشكلة في تلقّيه. نعلم أنّنا قبضاتٌ من الأعصاب وسط حقلٍ هادئ؛ يقول بوذا: اصرفه من الذهن فقط، وسيكون كلّ شيءٍ على ما يرام. البرهان الوحيد يكون في الفعل.

حين اقتنع بوذا أنّه لا الانغماس في اللّذات ولا نكران الذات مجديان، دافع عن فكرة الطريق الوسط، بين الإثنين. قد يبدو ذلك سهلاً، لكنّ بوذا يقول إنّه ضيّقٌ كحدّ الشفرة – لا بدّ من توخّي الحذر من إغراءات نزوعاتٍ أخرى. غير أنّ بوذا يقول إنّه حالما نتدبّر أمر التخلّص من الإحساس بالذات، تضحي حقيقة الكون هي حقيقتنا. لا نعود نعيش من خلال وجهة نظرٍ وحيدة. طالما أنّك لست ذاتًا منفصلة، يصبح حنوّك بلا حدود؛ تصبح كلّك حنوًّا، كلّك تعاطفًا، فأن تكون لست أنت يستلزم أن تكون أيّ شيءٍ آخر: بما أنّنا لسنا منفصلين على الإطلاق، فلا بدّ أن نكون واحداً. المفهوم المهم وذو الصلة على حدٍ سواء هو أنّ كلّ شيءٍ نعرفه في العالم يدخل إلى الوجود ويختفي منه باستمرار، وأنّ ذلك كلّه مصنوعٌ جوهريًا من المادة عينها. ما من أسماءٍ حقيقيةٍ، بل فقط أفعالٌ حقيقية. مثلما ملايين أمواج المحيط

المختلفة هي حقًا ماءٌ يتموج، وكذلك فالماء هو كونٌ يصبح محيطًا – بقاءٌ على هيئة ماء. جزء الكون الذي هو أنت، هو حقًا فقط "فعلك أنت" في هذه اللحظة. ما من داعٍ للخوف من أيّ شيء، أو للتفاخر فقط بما يخصّك أنت، لأنّه ما من أنت، هنالك فقط كون فعلك أنت اللحظيّ الذي ليس بوسعك الانفصال عنه أكثر مما بوسع الموج الانفصال عن الماء. الانفصال القطيع للموت واغتراب الأفراد داخل مجتمعاتهم أو داخل الكون الفسيح – هذه التمزّقات لا توجد في الواقع. يخدعنا إطار الزمن الافتراضي لعقولنا، فلا نبصر تدفّق التفرّد. مع كثيرٍ من العمل، يمكننا إعادة تشكيل الأوضاع بحيث نبصر الأشياء على حقيقتها: متدفّقةً، خالدةً، مترابطة. وهذا يدعنا مذهولين ممتلئين رقةً وسكينة.

حظي بوذا بموهبةٍ مدهشةٍ في ابتكار الصور البلاغية والحفاظ عليها مفعمةً بالحياة وبعيدةً عن الجمود العقائدي. لقد وصف بإسهابٍ كيف ينقّي الصائغ الذهب وكيف يستطيع بعد ذلك التوقّف عن تنقيته وتشكيلَه على هواه. ينطبق الأمر على الرهبان، فهم يتخلّصون بدايةً من "شوائب الجسد" مثل "سوء استعمال الجسم والقول والعقل." ثمّ يتخلّصون من الأفكار الشهوانية، وأفكار البغض والعنف. "حين يهجر ذلك كلّه، تبقى بعض الشوائب غير الملحوظة التي تقرع رأسه، أيِ الأفكار المتعلّقة بأهله وموطنه وسمعته"، وعلى الراهب الجادّ أن يتخلّص منها أيضًا. "حين يهجر ذلك كلّه، تبقى أفكارٌ حول الأحوال الذهنية الأسمى المختبرة في التأمل." في هذه المرحلة، يواظب الراهب بكدٍّ على البقاء نقيًّا، غير أنّه لم يصل بعد إلى السكينة الحقيقية والسلام. "لكنّ الوقت يحين عندما يصبح عقله مستقرًّا وهادئًا وموحّدًا ومركّزًا على الداخل. يكون ذلك التركيز بعدئذٍ رصينًا ومصقولاً؛ يبلغ سكينةً كاملةً ويحرز توحّدًا ذهنيًا؛ لا يحافظ عليه القهر الشاقّ للشهوات." ثمّ يقول بوذا إنّه في هذه الحالة، مثلما هو الذهب الذي يمكن أن يكون أيّ شيء، يمكن أن يحقّق الراهب

حسن التدريب أيّ حالةٍ ذهنية "بالمعرفة المباشرة." يستطيع من وصل إلى هذه السويّة أن ينجز أيّ شيء، حتى لو كان مثل الأمنيات الطائشة التالية:

> هل لي أن أستخدم شتى أنواع القوى الروحية: بعد أن كنت واحدًا، أيمكن أن أصير متعدّدًا؛ بعد أن كنت متعدّدًا، أيمكن أن أصير واحدًا؛ أيمكن أن أظهر وأختفي... أن أغور في الأرض وأخرج منها كما لو أنّها ماءٌ؛ أن أمشي على الماء من دون أن أغرق كما لو أنّه ترابٌ؛ أن أطوف في السماء مثل طائرٍ وأنا جالسٌ القرفصاء؛ أن ألمس القمر والشمس بيدي وأضربهما، بقوّةٍ واقتدار...
>
> هل لي أن أفهم عقول كائناتٍ أخرى، بعد أن شملتها بعقلي. هل لي أن أفهم عقلاً برغبةٍ بوصفه عقلاً برغبة؛ عقلاً بلا رغبة بوصفه عقلاً بلا رغبة؛ عقلاً ببغضٍ بوصفه عقلاً ببغض... عقلاً بوهمٍ بوصفه عقلاً بوهم... عقلاً ذاهلاً بوصفه ذاهلاً... عقلاً ساميًا بوصفه ساميًا...(١٩)

يصرّ بوذا على أنّ طريق الاستنارة ليس إطلاقًا خارقًا للطبيعة، أو حتى روحيًا، لكنّه قد يكون واهمًا جدًا بشأن العالم مثلما اختبره بعض من استناروا. غير أنّ الهدف من ذلك كلّه ليس القيام واقعيًا بالتحليق، بل امتلاك عقلٍ يتيح لنا مشاطرة

---

(١٩) انظر:
Nyanaponika Thera and Bhikkhu Bodi, trans. and eds., Numerical Discourses of the Buddha: An Anthology of Suttas from the Anguttara Nikaya (Oxford: Altamira, 1999) الصفحة ٧٢-٧٣.

التحليق في العالم، بل أكثر من ذلك، أن نكون قادرين على رؤية وسماع البشر المحيطين بنا بوضوح.

هذا الوضع الخاص بنا نعيمٌ، يقول بوذا، ونحن موجودون فيه. إن كنت تستطيع استئصال الإحساس بالذات كليًا (وخير طريقةٍ للقيام بذلك هي الانطلاق للبحث عن الذات)، ستكتشف أنك مجموعةٌ من الأفكار وسط الكون، من دون قدرةٍ على القيام بأيّ شيءٍ إلا أن تكون مبتهجًا بتلك الحقيقة المدهشة، وبالمدى الكلّي للتجربة، من غير تفضيلٍ، من غير عجلةٍ، من غير فزع. كلّ لحظةٍ هي معجزة الوجود. يتوصّل المرء إلى هذه الحالة عبر ممارستها. ينتزع المرء الذات بالعمل بالطريقة التي يعمل بها إذا كان قد انتزع الذات على نحوٍ مسبق. انتبه باحتراسٍ لكلّ لحظة؛ بحيث أنّ تنظيف وعاء الرز هو لحظةٌ مناسبةٌ للدهشة مثلما هي لحظة وطء أرضٍ غريبة. العالم في تدفّقٍ دائم – يتغيّر باستمرار، جبالٌ تتبدّد، أكوانٌ تنهار – كلّ ما علينا فعله تعلّم قبول ذلك.

تعهّد بوذا بألا يحجب شيئًا، وبأن يعرض كلّ ما عرفه عن التوصّل للاستنارة. وقد أكّد مرارًا وتكرارًا أنّها ليست مبدًا مُنزّلاً – ولا تحتوي على أيّ مكوّنٍ سحري، وما من أحدٍ لنتضرّع إليه – لقد اكتشفها من خلال التجريب والتركيز. معرفة الشرط الإنساني وممارسة يوغا التأمل هما طريقا الوصول. لذا لا بدّ من إراحة الجسد على نحوٍ معقول ومن غير إسراف. وينبغي اتّباع الطريق ذي الشعاب الثماني: سلامة الرأي، وسلامة النيّة، وسلامة القول، وسلامة الفعل، وسلامة العيش، وسلامة الجهد، وسلامة ما نُعنى به، وسلامة التركيز. هذه كلّها مجتمعةً تعني لزوم إشباع أعمق فرضيّات حقيقة الذات وحقيقة الزائل؛ وإيصالها إلى أعماق المرء. بسلامة الأفكار الواضحة منطقيًا في عقلك، كرّس نفسك لها،

ولا تقم بأيّ فعلٍ يعدّ خيانةً لها. إذا اخترت أن تكون جزّارًا، فأنت تعمل ضد إقناع نفسك بأنّك واحدٌ مع الكلّ وتجسيدٌ للتعاطف. ينبغي أن تحاول ألاّ تقتل بصورةٍ عامة: غالبًا ما يكون الرهبان نباتيين، ويحاولون أحيانًا ألاّ يتناولوا إلا الطعام المتساقط من النباتات. إذا كذبت، فأنت تخشى من انكشاف حقيقة طبيعتك أمام نفسك والآخرين، وتقيم بالتالي جدارًا حقيقيًا حول أناك الذي تحاول تفكيكه. عليك مصاحبة الحكماء، والعمل وفقًا للمبادئ الموصوفة، وتغليب جهد السعي إلى الحقيقة على أيّ جهدٍ آخر. كرّس كلّ لحظةٍ لذلك.

أمّا بصدد الأسئلة الميتافيزيقية الكبرى، فإنّ بوذا لم يجب عليها بطريقةٍ أو بأخرى. لقد رفض صراحةً القول فيما إذا كان العالم أبديًا أو لا، أو أنّه كليهما معًا، أو أنّه لا هذا ولا ذاك؛ وفيما إذا كان يوجد وجودٌ مستنيرٌ بعد الموت (أو لا، أو الإثنين معًا، أو لا هذا ولا ذاك)، وفيما إذا كانت الروح تتطابق مع الجسد أو تختلف عنه. يقول إنّ القلق بشأن هذه الأمور يشبه رجلاً اخترقته نبلةٌ ويسأل أسئلةً عن أصول أسرة الرجل الذي صنع السلاح. ليس فقط تبديدًا لوقتٍ ثمينٍ يحاول التركيز عليه، بل إبطالاً للسؤال في ذلك السياق. يقول بوذا إنّ السؤال عن المكان الذي تذهب إليه الروح بعد الموت يشبه إطفاء نار مخيمٍ والسؤال بعدها إذا كانت النار رحلت شرقًا أو غربًا بعد مغادرتها. "لم يطرح السؤال على نحوٍ صائبٍ." هل يوجد إلهٌ، هل توجد آلهةٌ؟ يقول بوذا، تلك أسئلةٌ "لا تنير."

إذًا ماذا عن الكارما، الإيمان الديني غير التأليهي العظيم في الشرق؟ يقترح بوذا أن نتخيّل صفًّا من الشموع، ونستخدم الشمعة الأولى لإشعال الثانية، والثانية لإشعال الثالثة، ونتقدّم على طول الصف ننير كلّ واحدة. ثمّ يسأل إذا كان لهب الشمعة الأخيرة هو نفسه لهب الشمعة الأولى. بالطبع إنه كذلك، بمعنىً ما، وبمعنىً

آخر ليس كذلك. إنّه هكذا، كما يقترح، إلى درجة، أن نولد مجددًا: إنها مسألة سببيّة، لتأثيرٍ معتبرٍ، لكنّها ليست عبورًا لأيّ نوعٍ من مادةٍ باقية. لكنّه يقدم نسخًا مختلفةً من شكّه لباحثين مختلفين، موضحًا أنّ كلّ واحدٍ يحتاج شيئًا مختلفًا ليتوصّل إلى الفهم. أحيانًا حين يوصي بعض الناس بالسلوك القويم، يتحدّث مطوّلاً عن تجربة ما بعد الموت (كان غامضًا) بموازاة سلوك المرء في هذه اللحظة بالذات. وفي مواجهة بعض التناقضات، كما يوضح، يتعلّم الناس بطرائق مختلفةٍ وما من وسيلةٍ لقول أيّ شيءٍ عن المسألة التي هي صحيحةٌ على وجه الخصوص ومن غير ريب. ينطبق الأمر عينه على النرفانا. اشتقاقيًا، تنتهي كلمة نرفانا إلى معنى يبطل أو يطفئ – يبطل تخوم الذات المنفصلة. تكون النتيجة نعيمًا صرفًا، لكنّ بوذا لم يضف إلى ذلك حرفًا. أتكون حياةً أبديّةً أم إلغاءً حقيقيًا؟ النرفانا، كما يقول، هي "ما لا يسبر غوره، ما لا يمكن وصفه، ما لا يمكن تخيله، ما لا يمكن التعبير عنه." لا نستطيع التحدّث عمّا سوف نعرفه حالما نخلّص أنفسنا من كلّ مظاهر الوعي الوحيد الذي اختبرناه.

لم يخلق بوذا طبقةً من الكهنة. وعلى الرغم من أنّ ذلك قائمٌ في تصوّره بأنّ الجميع "ينبغي أن يكونوا مصابيح أنفسهم،" لكنّ هذا التصوّر احتلّ أيضًا موضعًا ملائمًا في عالم الهند الديني في ذلك الوقت لأنّه لا يهدّد مباشرةً معيشة البراهمة. ومع ذلك، شكّل بوذا تهديدًا. فقد أوضح بجلاءٍ أنّ القرابين والشعائر ليست لها أيّ أهميةٍ لمن يسعى إلى الاستنارة. كما أنّه شجّع على تغيير استخدام موارد الناس من قبيل أنّ ما كان يذهب إلى قربان البراهمان بات يذهب إلى دعم الرهبان: أصبحوا يذرعون البلدة كلّ يومٍ وهم يحملون أوعيتهم فيخرج الفلاّحون ويملؤنها بالطعام، ويشعرون بالفخر لفعل ذلك. وقد تواصل هذا السلوك عبر العصور. في مثل كلّ هذه الأمور، أعطى بوذا توجيهًا دقيقًا ومحترسًا. حين سئل إن كان على الناس أن

يقدّموا الصدقات لأتباعه فقط، أجاب بأنّه لم يحذّر يومًا من مغبة أيّ بادرةٍ من بوادر السخاء، إكرامًا للمعطي والمتلقي: "حتّى،" كما يقول، "لو رمى أحدهم غُسالات قدرٍ أو كأسٍ في حوض القرية أو بركتها، متمنيًا أن تقتات عليها الكائنات الحية الموجودة هناك – حتّى ذلك سيكون جديرًا بالاستحسان، ناهيك عن الإنعام بهباتٍ على البشر. ومع ذلك، فقد أعلنت بالتأكيد أنّ النذور المقدّمة للعفيفين تهب ثمارًا أكثر غنىً ممّا تمنحه تلك المقدّمة للفاسقين."(٢٠)

رأينا سابقًا أنّ بوذا رفض نظام الطوائف المغلقة. لكنّه تجاهل في سنوات وعظه الأربعين الوضع الاجتماعي، مانحًا كلّ شخصٍ تعليمًا يتلاءم مع حاجته، وشجّع الناس جميعًا على السعي إلى النرفانا. أمّا الدرب الذي اقترحه، فهو أن يسعى كلّ شخصٍ إلى الحقيقة على نحوٍ فرديٍّ، لكن أن يصبح الناس جزءًا من السانغها، الجماعة البوذية، ما يجعلهم يستخدمون الدارما، تعاليم بوذا. كانت الدارما طريقًا منعزلاً نسبيًا للاتّباع، لكنّ السانغها مصممةٌ كمجتمعٍ تعاونيٍّ يساعد فيه الجميعُ الجميع، بأيّ طريقةٍ يستطيعونها، على الوصول إلى الموكشا. لكنّ ذلك، ومرةً أخرى، بدأ بوصفه برنامج تدريبٍ للأفراد، علاجًا، وعلاجًا لا يمكن أن ينجع إلاّ نتيجةً لانضباط الفرد وجهده. حين استلقى بوذا محتضرًا، بعد عمرٍ مديد، سأله، على ما يقال، تلميذٌ محبوبٌ عن خليفته، فأجابه بوذا، "عليكم أن تعيشوا كجزرٍ داخل أنفسكم، كونوا ملاذ أنفسكم، لا تبحثوا عن ملاذٍ آخر، مع الدارما كجزيرةٍ، مع الدارما كملاذٍ لكم، لا تبحثوا عن ملاذٍ آخر." ما من إلهٍ، ما من كارما، ما من اعتمادٍ على جماعةٍ من أجل مغزى الحياة – التركيز الوحيد للسعي إلى الاستنارة هو ذلك التمرين الداخلي الصارم والممتع معًا.

---

(٢٠) انظر: Numerical Discourses of the Buddha، الصفحة ٥٨.

في القلب من هذا كلّه، كما هو حال كثيرٍ من ممارسات ضبط النفس والسعادة الدنيوية، نصيحةٌ للتذكير بالموت. أحبّ بوذا إتحاف مستمعيه بشتى الخلاصات وأعلن أنّها إيجازٌ لحياة البشر. في لحظةٍ ما، صوّر الحياة على هيئة أعدادٍ كي تظهر محدودةً مثلما هي حقيقة. يقول إنّ من يعيش طويلاً يعيش مائة عام، ومائة عامٍ هي ثلاثمائة فصلٍ، مائة شتاءٍ، مائة صيفٍ، مائة تهطال. ثمّ يقسمها إلى شهورٍ، كم هو عدد أشهر الشتاء والصيف والتهطال، كم هو عدد أنصاف الشهور، وعددها في كلّ فصل؛ ٣٦٠٠٠ يوم أو ١٢٠٠٠ يومٍ في كلّ فصل؛ ٧٢٠٠٠ وجبة طعامٍ – من بينها "أوقات الرضاعة" وأوقات الصيام:

هكذا أيها الرهبان، حسبت حياة من يعيش مائة عام؛ حدود المدة التي يعيشها الحي، عدد الفصول، والسنين، والشهور وأنصافها، والنهارات والليالي، وجباته وأوقات صيامه. كلّ ما ينبغي أن يقوم به معلمٌ حنون يسعى، بعيدًا عن الحنان، إلى خير تلاميذه، هذا ما فعلته لأجلكم. إنها جذور الأشجار، أيها الرهبان، إنها أكواخٌ فارغة. عليكم بالتأمّل، أيّها الرهبان، لا تكونوا متهاونين، حتى لا تندموا لاحقًا. هذه وصيتي لكم[٢١].

كانت هبته رسالةً بدت قاسيةً لكنّها، كما يؤكّد لأتباعه، أبسط دربٍ لأعظم سعادة. يقول إنّ الدارما مصنوعةٌ لغالبية الناس: قد لا يستطيع معظم الناس التوصّل إلى الاستنارة بأنفسهم لكنّهم يستطيعون تدبّر ذلك عبر الدارما[٢٢].

يتّفق الباحثون والممارسون على نطاقٍ واسعٍ على أنّ بوذا نفى في تعاليمه وجود إلهٍ شخصيّ، وأنّنا فقط بتفسيره الغامض لفكرة الربوبية بوصفها نعيم الحقيقة

---

(٢١) انظر: Numerical Discourses of the Buddha، الصفحة ١٩٤-١٩٥.

(٢٢) انظر: Numerical Discourses of the Buddha، الصفحة ٤٧.

والواقع، نستطيع افتراض أنّ النرفانا هي شيءٌ يشبه ربوبيةً بوذية. فقد قال على وجه الخصوص إنها لخطيئةٌ في حق سلامة العيش أن يزعم أيٌّ كان امتلاك قوىً خارقةٍ للطبيعة(٢٣). لكن حالما خرجت البوذية من يدي بوذا، راحت أفكار التضرّع والعبادة، العقل الكوني والسحر والآلهة، والكارما بطبيعة الحال، تتسلّل إلى كثيرٍ من الطوائف البوذية التي ظهرت عبر القرون. غير أنّها لم تكن كلّها كذلك. في تعاليمه وفي مجموعاتٍ بعينها ممّن تبعه على نطاقٍ واسعٍ، ابتدع سيد هارتا غوتاما طريقة عيشٍ تعالج بفعاليةٍ الانقسام الظاهر بين عالم الإنسان والكون غير الإنساني، وأنّه في أحيانٍ كثيرةٍ شكّك بوجود إلهٍ أو آلهةٍ أو كارما أو أيّ شكلٍ آخر من أشكال العدالة الشاملة. يتخلّى المرء حين يتبعه عن كثيرٍ من مظاهر ما نعتبره إنسانيًا، لكنّ ذلك لا يشبه الكلبيين الذين يحاكون الكلاب، أي الذين يصبحون جزءًا من الطبيعة. دعانا بوذا لاستخدام وعينا البشري لإدراك أنّنا لسنا جزءًا من الطبيعة، فنحن جميعًا الطبيعة. إنّها لدنيويةٌ متسامية، دليلٌ تجريبيٌّ بعيدٌ عن تقييدات العقل البشري كما يوصف بصورةٍ عامة. تنطّع أتباع الكارفاكا للدفاع عن شكوكيّةٍ مادّيةٍ ساخرةٍ حول المعرفة. أمّا البوذية، فقد كانت فلسفة حياةٍ هانئةٍ غير تأليهيّةٍ وبرنامج تسامٍ غير تأليهيّ. ومن خلالهما معًا، عاشت أعدادٌ لا تحصى من البشر لآلاف السنين في حالة شك.

مزيدٌ من الشكوك وشكوكٌ تتريث

انقسمت البوذية، من بدايات تاريخها، إلى فرعين: الثرافادا والمهايانا. عُدّت الثرافادا أحيانًا تيارًا محافظًا، في حين عُدّت المهايانا تيارًا إصلاحيًا. لكنّ ذلك

---

(٢٣) انظر:
Arthur C. Danto, Mysticism and Morality: Oriental Thoughts and Moral Philosophy (New York: Colombia Univ. Press, 1987)
الصفحة ٨٢-٨٣.

لا يتّسم بالدقّة، طالما أنّهما انبثقتا معًا من التعليم البوذي الأصلي. يبدو وكأنّ الثرافادا هي الأقدم لأنّها هيمنت في وقتٍ مبكر، لكنّ المهايانا راحت تتجاوزها منذ ذلك الوقت. وقد انقسمت المهايانا نفسها إلى كثيرٍ من المجموعات الفرعية الكبرى وآلاف المجموعات الفرعية الصغرى. هكذا، تذكّرنا المهاياتا بالمسيحية البروتستانتية، لكن ينبغي عدم المضيّ بالتشبيه بعيدًا. رأى بوذيّو الثرافادا في ممارسة الدارما البوذية طريقًا لبلوغ الاستنارة – ليست هنالك مساعدةٌ خارقةٌ للطبيعة. لقد اعتقدوا أنّ الواقع، الحقيقة، هو النعيم الذي يسعون إليه، لذلك يجدون أنّه ما من شيءٍ يفوق الحكمة قيمةً. كما أنّ النرفانا من وجهة نظرهم هي حصيلة تأمّلٍ ثاقبٍ لطبيعة الكون. وهم يعدّون بوذا شخصيةً تاريخيةً، رجلاً حقق اكتشافاتٍ مهمةً وأدّى دوره بوصفه معلّمًا كبيرًا وملهمًا. طيلة قرونٍ، "استيقظ" أيضًا كثيرٌ من الأشخاص الذين اتّبعوا برنامج بوذا، وأُطلق عليهم كذلك اسم بوذا، بحيث صار لزامًا أن يشار إلى بوذا الذي كان سيد هارتا بوصفه كذلك، وفي الثرافادا عُدّ هؤلاء البوذايات معلّمين كبارًا أيضًا.

الفكرة الرئيسة في المهايانا أنّ كلّ من يحقّق ما يكفي من الاستنارة لدخول النرفانا سيرفض القيام بذلك، بسبب حنوّه على إخوانه البشر. تتحدث قصةٌ مأثورةٌ عن ثلاثة رجالٍ يحتضرون من العطش في الصحراء، ارتقوا جدارًا عاليًا. بذل الأول جهده للوصول إلى الأعلى وصاح، واحتنا! ثمّ قفز. كذلك فعل الثاني. أمّا الثالث، فقد بلغ القمّة وأبصر الواحة، لكنّه لزم مكانه كي يرشد العطشى إلى موقع الماء. من يكون قاب قوسين أو أدنى من دخول النرفانا، لكنّه لا يحتمل الذهاب من دوننا، يدعى بونيستافا – ما قبل لحظة الاستنارة التي تحوّل إلى بوذا. أخيرًا، وفي شتى الأماكن، صار البونيستافات موضوع عبادةٍ لسخائهم: كان من أكثرهم تمتّعًا بمحبة الناس إلهة الرحمة الصينية كوان ين، فغالبًا ما صوّرت وهي تحمل دموع

الرحمة أو لآلئ الاستنارة في إناءٍ صغير. وكجميع البوذيستافات، سُبّح بحمد كوان ين لرفضها التحوّل إلى بوذا قبل أن ترى الجميع وقد أنهوا دورات الألم من الموت وتجدّد الولادة، لكنّها عُدّت أكثرهم حنانًا. كانت رحيمةً إلى درجة أنّها لا توبّخ من يستحق التوبيخ، بل وحتّى الذين بلغ بهم السوء حدّ إلزامهم بالتكفير عن ذنوبهم في الأنظمة البوذية الأخرى، كانت تكافئهم بكرمها إن تضرّعوا إليها بصدق. لم يكن جميع البوذيستافات ييسرون الأمور على هذا النحو، لكنّ المسألة المركزية في المهايانا هي الزعم بأنّ السعيَ إلى الاستنارة لا يقتضي ترك الحياة والانضمام إلى دير. يمكن أن يعيش المرء حياته، ويعمل من أجل الاستنارة ضمن سويّاتٍ من التأمّل الهادئ والصامت، ويسعى إلى مناجاة أحد البوذيستافات الذين لا يمكن تحقيق الخلاص إلاّ بفضلهم.

يعدّ كلّ من المذهبين البوذيين نفسَه طوفًا معدًّا لعبور الناس نحو الاستنارة، وتعدّ المهايانا نفسها طوفًا كبيرًا – وهذا هو معنى المهايانا. مال أتباع المهايانا إلى إطلاق اسم الطوف الصغير، الهينايانا، على منافسيهم، لكنّ المصطلح انتقاصيٌّ إلى حدٍ ما. أمّا أتباع الثرافادا، فقد أطلقوا على أنفسهم تسمية: طريق كبار السن. يتّسم مصطلح الطوف بالأهمية لأنّ بوذا قال إنّ الدارما تشبه الطوف: حالما تصل إلى شاطئ الاستنارة، يمكنك مغادرة الطوف، ما من داعٍ لتصنيم شيءٍ لم تعد بحاجةٍ إليه. وكما قلت، انقسمت المهايانا إلى عدّة مجموعاتٍ فرعيةٍ، لكنّها اتّسمت جميعًا بميلٍ مشتركٍ إلى الانفتاح على طيفٍ واسعٍ من التأمّل. جرى اتّهام بعضها بتصنيم الطوف إلى حدٍ ما، أي جعل شعائر وصور الممارسة البوذية تتناهى في نفسها. ثمة هنا ما هو أكثر تحرّرًا ومساواةً. خلافًا للثرفادا، تضفي طوائف المهايانا على النصوص اللاحقة أهميةً أكبر، كما عوملت القدرات الروحية للنساء باحترامٍ أكبر

على نحوٍ ملحوظ. في كثيرٍ من طوائف المهايانا، تدعم قوىً إلهيةٌ جهود البشر لبلوغ النرفانا، لكن ليس بالضرورة. بوذية المهايانا متاحةٌ للجميع على ما يُفترض، لذلك يمكن أن تفسّرها أعمالٌ من سويّاتٍ مختلفةٍ تناسب كلّ شخص.

تُطلق بصورةٍ عامّةٍ على الفكرة الفلسفية المركزية التي سمحت بهذا التنوّع الكبير في بوذية المهايانا تسمية الشونياتا، وفيلسوفها ناغارجونا، وهو كاهنٌ براهمانيٌّ عاش بين العامين ١٥٠ و٢٥٠ بعد الميلاد. أراد ناغارجونا معرفة كيف يعمل النظام البوذي فعليًا، كيف يحدث الاستيقاظ فعلاً. لم يضف جديدًا حقًّا، لكنّه قارَبَ السوترا(*)، لا سيما البراجنا باراميتا(**)، فجادل في أنّ كلّ ما تتوصّل إليه عقولنا هو خاطئٌ على حدٍّ سواء. كلّ ما يمكن أن يشكّل ثنائيةً هو خاطئٌ على حدٍّ سواء في كلا طرفي الثنائية: إذًا، الحقيقة ليست موجودةً وليست غير موجودة. استنتج ناغارجونا وجود معرفةٍ عاديةٍ وبالتالي هنالك تسامٍ، معرفةٌ حدسية، أو براجنا. وتمامًا مثلما اقترح بوذا: المعرفة الحقيقية بأنّ المعرفة العادية لا تفيد في رؤية الحقيقة هي الشرط الذي يمكن أن يسمح بنشوء البراجنا. يدرك العقل على نحوٍ طبيعيٍّ كلّ شيءٍ في مقولاتٍ خلافيةٍ، تعريف الليل بتمييزه عن النهار. الهدف هو تحرير العقل من ارتباطه بالمفاهيم. على المرء أن يدفع بطريقةٍ ما القبضة التي تستحوذ على العقل المفكّر إلى أن يتحرّر منها ويستطيع الشروع برؤية الوجود الموحّد الذي لا تحدّه حدود. في مثل هذه الحالة، يمكن أن يحدث الاستيقاظ. وصف آلان واطس عقيدة ناغارجونا على النحو التالي:

(*) السوترا، كلمةٌ سنسكريتيةٌ يراد بها أصلاً القاعدة الموجزة، وتشير هنا إلى حكم بوذا وأقواله (المترجم).

(**) براجنا باراميتا، فكرة الفيلسوف ناغارجونا عن إعداد الشخص لسلوك الطريق الأسمى، طريق الحكمة الأعظم الذي يفضي إلى ما وراء الحكمة المحدودة بالمشروط والنسبي (المترجم).

> **في هذا الموضع تأتي لحظةٌ يبلغ فيها وعي الشرك، الـــذي لا مهرب منه والذي نكون فيه في الآن عينه الصائد والطريـــدة، حدًّا فاصلاً. يمكن أن يقول أحدهم تقريبًا بأنها "ناضـــجةٌ" أو "يانعةٌ،" وفجأةً يبرز إلى الوجود ما تدعوه اللانكافتارا سوترا(*) "الانعطاف في المقرّ الأعمق للوعي." في هذه اللحظة يتـــضاءل كلّ حسٍّ بالتقييد، والشرنقة التي تلفها دودة القزّ على نفـــسها تنفتح وتدعها تنطلق بجناحين مثل فراشة. فالقلق الفريد، الذي رأى كيركجارد(**) Kierdegaard بحقٍّ أنّه يكمـــن في جـــذور روح الإنسان العادي، لم يعد موجودًا(٢٤).**

رؤية ناغارجونا دامغةٌ لأنّها تشرح بالتفصيل المظهر التحـــويلي للتجربـــة: لن تدرك شيئًا، ستُصدم خارج مجمل عالم "الإدراك" هذا وداخـــل الواقـــع الكلّـــي. لا نستطيع حتى الإيمان بعدم وجود ذاتٍ لأنّ ذلك مجرد الوجه الأول لثنائيةٍ وجهها الآخر هو الإيمان بوجود ذاتٍ، وما يتعلّق بالواقع هو أنّه النقيض لكلّ مـــا يمكننـــا تصوّره. العالم ليس واحدًا، وهو ليس لا واحدًا أيضًا، إنّـــه لـــيس هـــذا ولا ذاك. إذا أكرهت ذهنك على مواجهة ذلك لبرهـــةٍ طويلـــةٍ، ســـينفجر شـــيءٌ عـــويص. إنّ تصور بوذا عن سلامة التفكير يعني دخول الأفكار مباشرةً إلى عقلك على نحوٍ

(*) لانكافتارا سوترا، مدرسةٌ فلسفيةٌ بوذيةٌ واقعيةٌ تشدد على دور النشاط العقلـــي فـــي الحقـــل التجريبـــي (المترجم).

(**) سورين كيركجارد (١٨١٣–١٨٥٥)، فيلسوفٌ دانمركي، رائد الفلسفة الوجودية، أهم مؤلفاته "إمـــا أو" و"مفهوم الخوف" (المترجم) .

(٢٤) انظر: Alan Watts. The Way of Zen (New York: Vintage, 1989)، الصفحة ٦٦.

منطقيٌّ، لكنّ هذا المبدأ الجديد لا يتّصل كثيــرًا بالأفكــار الــسليمة لأنّ مــضمون المبادئ لم يعد حاسمًا – فهي تعمل فقط على دفعك بعيدًا عــن المفــاهيم الــسويّة. يبدو ذلك بالتأكيد مناقضًا لإرشاد بوذا الجليّ، لكنّه في مستوىً آخر، ينحاز بالكامل إلى رسالته. إحدى نتائج معتقد ناغارجونــا الــسماح بتطــوير كونيّــاتٍ مذهلــةٍ في تنوّعها وكثيرٍ من تأليه بوذا الذي لم يكــن ذات يــومٍ إلا برنامجًــا للتــدريب الداخلي الشخصي.

ليس من غير الشائع أن نرى نسخًا إلحاديةً من البوذية تعدّ أكثر إخلاصًا من غيرها لرسالة بوذا الأصلية، وأكثر تطورًا من غيرها أيضًا. غير أنّ النسخ الخيالية ميتافيزيقيًا والأكثر شعبيةً تعدّ أيضًا صحيحةً على طريقة كلٍّ منهــا. طالمــا أنّــه لا يوجد مفهومٌ حول الواقع معلّلٌ فلسفيًا، فالأكثر خياليّةً هو في الحد الأدنى ضــمن الروح الصحيحة للأشياء – إنّه مختلفٌ على الأقل عن الذهن العقلانــيّ اليــوميّ. بطبيعة الحال، بعض الناس الذين يعدّون بوذا مخلّصًا لا يقومون بذلك لإزاحة تسلّط ذهنهم العقلاني على الواقع؛ فهم يؤمنون بمخلّص. توجــد فــي المهايانــا شــعيرةٌ وابتهالٌ توسّلي. وكذلك تعود الكارما والسمسارا في معظم طوائف المهايانــا: فــي الحقيقة، يبدو كامل مفهوم التحوّل إلى بوذا ممكنًا فقط ضمن البنية الفوقية للكارمــا – يقتضي بلوغ مستوى الاستنارة ذاك كثيرًا من حيوات الشخص. تعلّــم المهايانــا أيضًا أنّ هنالك آلافًا من البوذايات، يشرف كلٌّ منها على عالمٍ حصريٍّ لبوذا بعينه أو مجلسٍ لبوذا بعينه. مرةً أخرى، يبدو ذلك كلّه ابتعاداً عن التعليم الأصليّ، لكــنّ المهايانا تقول إنّ شفقة البوذا هي رسالته الأساسية، وإنّ تلــك العقائــد صــحيحةٌ بالنسبة إلى تلك الشفقة على النحو الذي يجعل الثرافادا تبدو متمركزةً على الــذات ومفتقرةً إلى العاطفة. فقيمة الشفقة تفوق قيمة الحكمة من وجهة نظر المهايانا.

أكثر المدارس البوذية شعبيةً اليوم هي الأرض الطاهرة وهــي فــرعٌ مــن المهايانا، كما أنها أكثر التجسيدات الدينية تقلّبًا على الصعيد الميتــافيزيقي. تركّــز الأرض الطاهرة اهتمامها على واحدٍ من المجالس البوذية، هو تحديــدًا الفــردوس الغربي من "الأرض الطاهرة" الذي يقع على مسافةٍ لا يمكن تصوّر بعــدها عــن الأرض ويشرف عليها بوذا أمتبها. وما يجعله متميّزًا على هــذا النحــو، التعهّــد المذهل الذي أعلنه بوذا أمتبها ذات يوم: أنّ كلّ من يؤمن به بــإخلاصٍ ســيوهب الاستنارة ويرحَّب به في الأرض الطاهرة! هذا الأمر بالذات يجعــل هــذه الفرقــة أقرب ما تكون إلى البهاكتي يوغا الهندوسية: يمكن أن يــؤدي الإخــلاص المفعــم بالحب والغيريّة إلى الاستنارة. من الواضح أنّ هذا بالضبط ما قال البوذا الذي كان يومًا سيد هارتا إنّه لا يمكن حدوثه، لكنّ هذا الوعد بالحب المتفاني والثواب اجتذب الجماهير. أضف إلى ذلك فكرة إمكانية العيش الخالد مع أشخاصٍ يحــبّ بعــضهم بعضًا في نعيم الأرض الطاهرة، فتصبح الجاذبية أشد. ومع أنّ الأرض الطــاهرة تفتن كثيرًا من الذين لا يأخذون وعودها بالمعنى الحرفي – الذين يعــدّون الأرض الطاهرة حالةً وجوديةً، وليس مكانًا حقيقيًا – لكنّها تفتن أيضًا أولئك الميــالين إلــى مظاهر الحياة الخيالية والفنية والعاطفية والشاعرية أكثر من ميلهم إلى مظاهرهــا الفلسفية الصارمة. إنهم يتمتّعون بالأوصاف المسهبة لبنى العالم وأنظمته: المجالس البوذية من شتّى الأنواع التي لا يمكن تخيّلها حيث، على سبيل المثال، يكون البقاء كلّه ومن ضمنه الاستنارة نفسها في شذا الأزهار، يشمّها المرء حتى النشوة. الكتلة العظيمة لفنون المعبد البوذي الجميلة في العالم موجودةٌ في المهايانا، ولــيس فــي الثرافادا، وجزؤها الهائل الذي يصوّر مجالس بوذا هو أساسًا كلّ الأرض الطاهرة.

مرّت الهندوسية بتغيّرٍ عميقٍ نتيجةً لتمثّلها البوذية، وصارت أكثر استغراقًا في نفسها. وفي الوقت الذي انبثقت فيه فرقة المهايانا من البوذية، اتّخذت البوذية لنفسها شكلاً من أشكال التأليهيّة. تعدّ المهابهارتا واحدةً من الملاحم الكلاسيكية الهندوسية ما بعد البوذية (نعتقد أنّها كُتبت في وقتٍ ما بين العامين ٢٠٠ قبل الميلاد و٢٠٠ بعد الميلاد). إنّها أحد المواقع الرئيسية لهذا الانبعاث التأليهي، لاسيما الجزء المحبوب للغاية والمسمّى البهاغفاد جيتا(*). في هذا الجزء، يجمد الأمير أرجونا، المحارب النبيل الفتي، وهو على وشك خوض معركةٍ رهيبةٍ يشارك فيها الأهل والأقارب والأصحاب في كلا طرفي النزاع. يخرج من عربته ويعلن أنّه لا يستطيع تأدية واجبه الدنيوي وخوض هذه المعركة لأنه واحدٌ من هؤلاء الناس، ولأنّ قتلهم يتعارض مع كلّ قناعاته ومع ما يريد أن يقتنع به حول طبيعة الكون. لكنّ السيد كريشنا، الأمير ومستشار الأمراء، يقنع أرجونا أنّه طالما أنّ الكلّ واحدٌ، وأنّ هذا الواقع خادعٌ، فأفضل خدمةٍ يقدّمها للحقيقة هي في تأدية الدور المناط به، مع علمه أنّ كلّ ذلك غير حقيقيّ واتكاله على حقيقة القوى الواقعة ما وراء نفسه. بعد ذلك يتحوّل كريشنا بجلالٍ إلى الإله فيشنو، فيعهد أرجونا بنفسه إلى فيشنو ويمضي إلى القتال.

يسخر روبرت ثورمان **Robert Thurman** من أنّ الأمر احتاج ثمانية قرونٍ، بعد بوذا، لإعادة أرجونا إلى العربة – قاصدًا بذلك أنّ الهندوسية المتأثرة بالبوذية بقيت لما يقارب ألف عامٍ على هيئةٍ غير سحريّةٍ أساسًا، حيث يحدّد سلوكُ المرء حياتَه الداخلية بالطريقة نفسها التي يؤثّر فيها في لياقته البدنية. لا بدّ دائمًا

(*) البهاغفاد جيتا، الأنشودة الإلهية، تشكل جزءًا من المهابهارتا، وتحظى باهتمامٍ خاصٍ لأثرها في الحياة الدينية والفكرية الهندوسية. كما أنها تعتبر أحد مصادر فلسفة الفيدانتا (المترجم).

من وجود قوىً تريد الاهتمام بالأهداف الدنيوية وتجد مع ذلك السلام الداخلي. أخيرًا تنبثق وسيلةٌ، لكنّ مزحة ثورمان مضحكةٌ بسبب افتراضها أنّ قوة البوذية أطالت المسار إلى هذا الحدّ. إنّه تبصرٌ مفيدٌ لأنّه يذكّرنا بأنّه حين يكون الناس مسؤولين عن خلاصهم الشخصي، فالأمر يتطلّب كثيرًا من جهدهم ووقتهم – جهدٌ ووقتٌ يمكن أن يخصّصا بدلاً من ذلك لإثراء الدولة والدفاع عنها. كذلك، يصعب على بعض الناس التغيّب عن معركة الحياة، لكنّ جميع الناس يجدون صعوبةً بالغةً في التأمل واليوغا، لذلك ثمة كثيرٌ من الأسباب تجعل الناس راغبين بأن يعلي أرجونا من شأن واجبه الدنيوي من غير خيانةٍ لأيٍّ من المبادئ الأساسية.

تحتوي السنغها التي استنبطها بوذا على مقدارٍ كبيرٍ من نظريةٍ سياسيةٍ، إذ وضعت الرهبان في مركز الجماعة بغرض مباركة الناس جميعًا. انتشرت الأديرة في أرجاء الهند، لاسيّما بعد أن ناصر الملك آسوكا الدين بحماسةٍ (حوالي ٢٧٢ إلى ٢٣٢ قبل الميلاد) وضَمن ممارسة البوذية لقسمٍ كبيرٍ من البشرية. مع ذلك، وفي غضون عدة قرونٍ، تمثّلت الهندوسية مجدّدًا كثيرًا من البوذية إلى درجة أنّه لم يبق إلاّ قليلٌ من الممارسة البوذية خارج كبرى الأديرة.

في الوقت الذي ولدت فيه البوذية في الهند تقريبًا، أدّت فترةٌ من الصراعات السياسية والتأملات الفلسفية في الصين إلى ولادة التاويّة والكونفوشيوسية. وعلى الرغم من اهتمام الأولى بالأسئلة الميتافيزيقية وبضربٍ من ضروب التسامي وانغماس الثانية في مشاغلها الدنيوية، لكن لكلتيهما أصولٌ إلحادية. تمتلك عقيدة كونفوشيوس فنًّا خاصًّا بها لإدارة شؤون الحكم. كانت الكونفوشيوسية كلّها بطريقةٍ ما فنًا لإدارة شؤون الحكم: فقد أولت اهتمامًا حصريًا بنظام فروسيةٍ للمهام الاجتماعية، بحيث تتحرّك الدولة بدقّة آلةٍ متقنة الصنع. ومثلما الأمر صحيحٌ

بالنسبة للنظام الفروسي، كذلك كانت الشعيرة الاجتماعية المنمّقة في الكونفوشيوسية إيقاظًا لمسلكياتٍ كانت يومًا ما طريقة عيشٍ لا واعيةً لقوةٍ عظمى: بعد أن ولّى العصر الذهبي، وأراد كونفوشيوس بعث هذه المسلكيات وإعادة المجتمع عبر الوعيّ الذاتيّ إلى مبادئه. تمامًا مثلما فعل بوذا بتحويل القرابين المقدّمة للآلهة لتصبح موارد لدعم الرهبان، كذلك حوّل كونفوشيوس القرابين المقدّمة إلى الأسلاف لتصبح قرابين مقدّمةً إلى أفراد الأسرة الأحياء. تخدم الطريقتان مصالح الدولة من خلال أخذ الموارد التي تُحرق وضخّها في عروق السكان الأحياء. في النظام الكونفوشيوسي، لكلّ علاقةٍ عائليّةٍ، قائمةٍ على العمر والجنس، شريكان واضحان أعلى وأدنى، ومن المفترض أن يُعنى الأعلى بالأدنى، مقابل الاحترام والطاعة. في موضع القلب من هذا النظام، هنالك تصورٌ هو الرن **ren**، "المشاعر الإنسانية الرقيقة": لا بدّ وأن يحرّك الكرمُ والشفقة الفروسيةَ والطاعة. هل الكونفوشيوسية ديانةٌ؟ إنها تعدّ كذلك بصورةٍ عامة. ما من شيءٍ خارقٍ للطبيعة يتّصل بها، لكنّ الأخلاق هي شاغلها؛ لها نصوصٌ مبجلةٌ، وهي قائمةٌ بعمقٍ على الممارسات والنظرية. لكنّ كونفوشيوس أبعد الله عن ذلك كلّه. فحين سئل أسئلةً مباشرةً تتّصل بمواضيع روحيّةٍ، أبدى نزوعًا لا أدريًا ورافضًا. وحين سئل عن واجب البشر تجاه الأسلاف، قال، "إنّنا لا نعرف بعد كيف نخدم الرجال، فكيف يمكننا أن نعرف كيف نخدم الأرواح؟" وحين سئل عن الموت، طرح سؤالاً عمليّا آخر: "لا نعرف شيئًا بعد عن الحياة، فكيف نستطيع معرفة شيءٍ عن الموت؟"

كانت الكونفوشيوسية، التي اعتُمدت في نهاية المطاف دينًا رسميًا لدولة الصين في عهد أسرة هان (٢٠٦ قبل الميلاد إلى ٢٢٠ بعد الميلاد)، نسخةً تأليهيّةً لاحقة. ومع ذلك، دافع مفكّرون ذوو شأنٍ عن طبيعانيّتهم، بل وحتى عن نظرتهم

الدنيوية المتحمّسة للكون. كان هسون تزو **Hsun Tzu** (القرن الثالث قبل الميلاد) صوتًا مشهورًا للشك بالله والأرواح في عهد أسرة هان، وعدّ مؤسِّسًا للكونفوشيوسية الطبيعانيّة في مقابل الكونفوشيوسية المثالية في ذلك العصر. كتب هسون تزو ادعاءاتٍ مبهجةً عن المذهب الطبيعي مثل: "حين يتضرّع الناس من أجل المطر، يهطل المطر. لماذا؟ أقول: ما من داعٍ لسؤال لماذا. ينطبق الأمر نفسه حين يهطل المطر من دون أيّ تضرّعٍ لهطوله." نحن لا نؤثّر في العالم الطبيعي عبر قوىً خارقةٍ للطبيعة. ولا يبعث العالم إلينا، كما يجادل، رسائل خارقةً للطبيعة:

> **حين تتهاوى النجوم أو تئنّ شجرةٌ مقدّسةٌ، يخاف الناس في كامل الدولة. نسأل "لماذا؟" وأجيب: ما من سببٍ [بعينه]... إنها حوادث نادرةٌ. قد نجد فيها معجزةً، لكن ينبغي ألاّ تخيفنا. لأنّه ما من عصرٍ لم يختبر كسوفًا للشمس وخسوفًا للقمر، أو أمطارًا أو رياحًا في غير مواسمها، أو نجومًا غريبةً تشاهد في مجموعاتٍ... لكن حين تأتي علامات شؤمٍ بشري، حينها علينا أن نخاف حقًا. استخدام محاريث رديئة... إفساد المحصول لعدم عزق التربة وإزالة الأعشاب بطريقةٍ ملائمة... هذا ما أقصده بعلامات شؤمٍ بشري(٢٥).**

ظهر شكاكٌ آخرون في الفترة نفسها: كتب هوان تان **Huan T'an** أنّ "الحياة تشبه لهب مصباح، ينطفئ حين ينضب الوقود،" وكتب هان فيي تزو **Han Fei Tzu**، "إذا آمن الحاكم بالتواريخ المختارة، وعبد الآلهة والجان، وعوّل

---

(٢٥) انظر: "Wing Tsit Chan, "On Nature، مثلما ذكره ثروار Thrower، الصفحة ١١٩.

على الكهانة، وأحبّ المآدب الفاخرة، سيكون الخراب مرجّحًا." من الواضح أنّ الكونفوشيوسية طوّرت إلحادًا ونزوعًا إلى الكهانة. غير أنّ المؤرخين بصورةٍ عامّةٍ عدّوا دخول البوذية إلى الصين ظاهرةً ارتبطت على نحوٍ ملحوظٍ بالطبيعة الدنيوية أساسًا للكونفوشيوسية، وصولاً إلى مصالحها في الدنيا كما نعرفها على نحوٍ شائعٍ اليوم. وحين دخلت البوذية الصين أزاحت بعدها السياسي، لأنّه كان للصين مثالها السياسي التوحيديّ في الكونفوشيوسية.

كانت الكونفوشيوسية والتاويّة – المتعارضان جوهريًا – العقيدتين المحليّتين العظيمتين للصين. مثلما تغيّرت البوذية حين واجهت الكونفوشيوسية، كذلك تأثّرت إلى أبعد الحدود من خلال تصادمها مع التاويّة. وفي حين أوصى كونفوشيوس ببعث قوانين السلوك البائدة، أوصى التاويّون برفض جميع قوانين السلوك. إذ إنّهم يشبهون البوذيين كثيرًا من ناحية سعيهم إلى السعادة، فقد آمنوا بواحديّة الواقع الحقيقيّ، وقاموا بممارساتٍ ذات طابعٍ نفسيّ. وجد التاويّون بوذية المهايانا بصورةٍ خاصّةٍ متناغمةً مع رؤيتهم العامة. قام كومارجيفا **Kumarajiva**، المترجم الفذّ لنصوص البوذية السنسكريتية إلى اللغة الصينية (ولد حوالي العام ٣٤٤ قبل الميلاد)، بترجمة نصّ المهايانا المعروف باسم براجنا باراميتا. أصبح النصّ مفضّلاً عند الصينيين، جزئيًا بسبب الصدى الجماليّ لمُثله بالتاويّة. في الحقيقة، قيل إنّ تفضيل الصينيين للمهايانا يرجع أساسًا لمحبتهم لسوترات البراجنا باراميتا وعلاقتهم بالتاويّة.

ومع ذلك، هنالك اختلافاتٌ بيّنةٌ بين البوذية والتاويّة. لسببٍ واحدٍ هو أنّ ممارسات التأمّل البوذية وتقنياتها كانت، على الرغم من أهمية التأمل في التاويّة قبل وصول البوذية إلى الصين، محدّدةً بكمالٍ وافٍ. كذلك، كان للتاويين نظريةٌ

أكثر تنميقًا: فقد آمنوا بقوة حياةٍ تتخلّل كلّ شيء، وللحصول على أكبر قدرٍ منها – أو، في نسخٍ أخرى، لاستهلاك أقلّ قدرٍ منها – جرّبوا جميع أصناف الأطعمة واليوغا والممارسات الجنسية. وفي حين حاولت غالبية البرامج النفسية تجاهل الجسد، افترض التاويّون أنّنا نستخدم الجسد ليساعدنا على تحقيق الحالات الداخلية التي نسعى إليها. لذلك، تمتلك الفنون الداخلية التاويّة كثيرًا من الحركات الراقصة المحكمة، مثل التاي تشي(*). تأثّرت البوذية في الصين إلى أبعد الحدود بالأفكار التاويّة. أمّا في العصور الوسطى، فقد بلغ هذا التأثير منتهاه في تطوير بوذية زن، إحدى أعظم عقائد الشكّ التي يمكن تخيّلها.

جادل أوائل التاويّين في أنّه ما من شيءٍ في العالم يتطلّب تفسيره وجود إلهٍ خالق. ولا تحتاج أعضاؤنا الداخلية لشخصٍ مركزيٍّ يتحكّم بها؛ إنّها، بالأحرى، تتبع طبيعتها حين تعمل منفردةً أو حين تتفاعل بين بعضها. كانت التاويّة ذات طابعٍ إلحاديٍّ كنظامٍ، مثلما كانت بدايات البوذية والكونفوشيوسية، لكنّها لم تبق كذلك. ولدت التاويّة، مثلها في ذلك مثل البوذية والكونفوشيوسية، في ظلّ تصوّرٍ مفاده قدرة البشر على التسامي بالبؤس الإنساني عبر ممارساتٍ ما، لكنّ البرامج الدينية للعقائد الثلاث كانت شديدة التطلّب، ربّما أكثر ممّا تتحمله غالبية الناس الذين استثارتهم مبادئها ووعودها. في هذا الفضاء ولدت التاويّة "الدينية"، التي أتاحت للناس الاستفادة من مرافقة الممارسين، أو من نعمة الشخص الذي قطع شوطًا في الاستنارة. كان الأمر أقرب إلى السحر. لن يكرن بعيدًا عن الصواب اعتباره سحرًا

(*) التاي تشي، إحدى الرياضات الروحية التي تطورت عن الفنون القتالية القديمة في آسيا، نشأت في الصين وتعتمد على أداء الحركات باسترخاءٍ وانسيابية مع تنظيم التنفس والفكر، وتهدف إلى السيطرة على الجسد والعقل (المترجم).

اجتماعيًا، أو بالأحرى تأثيرًا حقيقيًا يمكن أن يشعر به البشر من مجتمعهم وقادته الرمزيين، لكنّ النتيجة من وجهة نظر بعض الناس هي تنامي ضربٍ من ضروب عبادة القدّيسين. بصورةٍ عامّة، تميزت بداية الألفية في آسيا بتنامي الخرافات والتفكير السحريّ. لقد ولّى زمن دنيوية العصر القديم الكفاحية والاهتمام بالعقائد اللاتأليهيّة.

من المبهج بخاصةٍ، في مثل هذه اللحظة، وجود المفكر الطبيعانيّ الفذ وانغ تشونغ **Wang Ch'ung**. عاش الرجل على وجه التقريب بين العامين ٢٧ و٩٧ بعد الميلاد، وكان مفكّرًا مستقلاً على نحوٍ استثنائيّ. تزعم الأسطورة أنّه كان مدقع الفقر في صباه إلى درجةٍ عجز فيها عن اقتناء الكتب وما شابه، لكنّه، بفضل ذاكرته المذهلة، ثقّف نفسه أثناء توقّفه في المكتبات. حينها، ترعرعت الكونفوشيوسية والتاويّة محاطةً بزخرف الأرواح والخرافات. لم يكن وانغ تشونغ مرتبطًا بأيٍّ من تلك المدارس، أو غيرها، لكنّه تعلّم من أفضل ما قدّمته وانتقد بصفاقةٍ ما اعتبره شططًا في أفكارها. كان عمله الشهير "أحاديث في كفة الميزان" (لون هينغ) خلاصةً وافيةً لمحاجّاتٍ تفنّد التفكير السحري[٢٦]. وغالبًا ما اتّسمت تلك المحاجّات بالتفكّك

(٢٦) انظر:
"Wang Ch'ung, Lun-Hêng: Philosophical Essays of Wang Ch'ung, trans. and intro. Alfred Forke (New York: Paragon, 1962, reprint of 1907 ed.).
اللغة هنا منقّاةٌ إلى حدٍّ ما وفق توجيه نسخةٍ من هذا النص على الشبكة العنكبوتية على الموقع:
www.humanistictexts.org/wangchung.htm.
بصدد وانغ تشونغ، انظر مقدمة فورك للعمل السابق، الصفحة ٤-٤٤؛ انظر أيضًا:
"The Sceptical Philosophy of Wang Chhung"
في:
Joseph Needham, Science and Civilisation
في:
China (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1991, reprint of 1956 ed.), vol. 2, 368—395.
المجلد الثاني، الصفحة ٣٦٨-٣٩٥.

والتعرّج؛ لم يكن لديه منظومةٌ، لكنّه بالأحرى واجه كلّ فكرةٍ مخضعةٍ للنقد مسلّحًا بحسّه الحذر في عدم الترجيح. تأمّلوا، على سبيل المثال، إصراره على أنّ السماء التي تعلونا هي مكان العفويّة بدلاً من الحركة المتعمدة.

لماذا ينبغي علينا افتراض أنّ السماء تتصرّف بعفويّةٍ؟ لأنّها ليست فمًا ولا عينين. يترافق النشاط المتعمّد مع الفم والعينين: يتمنّى الفم أن يأكل، والعينان أن تريا. تتمظهر هذه الرغبات الآتية من الداخل في الخارج. يشتاق الفم والعينان إلى شيءٍ ما يعدّ مفيدًا، بسبب هذه الرغبات. الآن، إذا لم تنشّط الرغبة الفم والعينين، فما من شيءٍ تسعى إليه. لما ينبغي وجود النشاط إذًا؟ ...

حين تتغيّر السماء، فهي لا ترغب بالتالي بإحداث شيءٍ؛ تحدث الأشياء بكامل إرادتها. هذه هي العفويّة. إطلاق المادة والطاقة؛ لا ترغب السماء بخلق شيء، لكنّ الأشياء تخلق نفسها. إنّه فعلٌ عفويٌّ من دون تعمّدٍ أو رغبة(٢٧).

خصّص وانغ تشونغ الكتاب المؤلف من خمسةٍ وثمانين فصلاً لأسئلةٍ حول طبيعة العالم وحول كثيرٍ من الأساطير والممارسات. بيت القصيد، في كلّ ذلك، هو الدفاع عن مذهبٍ طبيعيٍّ (طبيعانيّةٍ) عميق. في فصلٍ عنوانه "السماء اللامبالية"، يعالج القصّة الشهيرة التي تقول إنّ السماء خلقت بو تشي **Po Ch'i** لينتحر. وكما تحكي القصة، يعاقَب بو تشي لأنّه حين استسلم له جيش تشاو الذي يتألّف من مئات ألوف الرجال، كما يوضح بو تشي نفسُه قائلاً، "لقد خدعتهم، وتسبّبت بإحراقهم أحياء. وبالتالي كنت أستحقّ الموت." يصر وانغ تشونغ أنّ الأمر لا يتعلّق بالسماء ويستخدم القصّة لإثبات سخف مثل هذه الأفكار عن العدالة:

---

(٢٧) انظر: Wang Ch'ung، الصفحة ٩٢-٩٣.

كان بو تشي مدركًا تمامًا لجريمته السابقة، ومتقبّلاً للعقاب المترتّب عليها... إذا كانت السماء تعاقب الجاني حقًا، فأيّ إساءةٍ ارتكبها جنود تشاو بحقّ السماء – أولئك الذين استسلموا؟ لو كان هنالك، عوضًا عن ذلك، قتلى وجرحى في ساحة المعركة بسبب الضربات العشوائية للأسلحة، فسينجو كثيرٌ من الرجال. لماذا أُحرق هؤلاء أيضًا على الرغم من طيبتهم وبراءتهم؟... نرى من هذا أنّ بو تشي كان مخطئًا في استنتاجه![٢٨]

إنّه ليس مجرد سؤالٍ عن العدالة ذاك الذي أثار حفيظة وانغ تشونغ، بل كامل الإحساس بعالمٍ مخلوقٍ عمدًا. وكما عبّر بكلماته، "إذا كانت السماء أبدعت المخلوقات عن عمدٍ، فلا بدّ أنّها علمتها أن تحبّ بعضها بعضًا، لا أن يفترس أحدها الآخر ويدمره". لقد اعترف بأنّ الناس لديهم حججٌ لتفسير إدارة السماء للأشياء على هذا النحو، لكنّه أصر على أنّه لو كانت الأشياء تدار، لكانت أديرت بطريقةٍ أفضل. كما أنّه أمعن النظر في اعتقاد بعض الناس أنّ تنينًا من الصلصال سيساعد على جلب المطر – مشتقٌ من فكرةٍ في الـ"آي تشينغ"(*)، كما يخبرنا، مفادها أنّ التنانين والغيوم يجتذب بعضها بعضًا. ردًّا على هذا التصوّر، كتب وانغ تشونغ أنّ النبيل شي من عهد التشو كان مولعًا بالتنانين فزيّن بها جدرانه وألواحه وأطباقه وآنيته. هكذا، استنتج وانغ تشونغ، غامزًا من قناة ذلك التصور، أنّه كان على الأمطار أن تهطل باستمرارٍ في دولة النبيل شي[٢٩].

---

(٢٨) انظر: Wang Ch'ung، الصفحة ١٦٦. تترجم بعض الطبعات هذا الفصل كما يلي: "مفاهيم خاطئة عن التعاسة".

(*) آي تشينغ، أي كتاب التغيرات، وهو أحد الكتب الكلاسيكية الخمسة التي استمد منها كونفوشيوس إلهامه، والكتاب مجموعةٌ من الصياغات لتفسير الطبيعة تستخدم على نطاقٍ واسعٍ في أغراض العرافة. ويعزى الكتاب تقليديًا إلى وينغ وانغ ١١٠٠ قبل الميلاد (المترجم).

(29) Wang Ch'ung. 349.

كذلك، يخبرنا أننا حين نرى إلهًا في الأحلام، فذلك لا يثبت أنّ الآلهة حقيقيةٌ؛ بالنتيجة، غالبًا ما تكون أشياء أخرى نراها في الأحلام غير حقيقيةٍ على نحوٍ جليّ. وهو يسلّم أنّ لدينا أيضًا "أحلامٌ مباشرة" "نحلم فيها بكذا وكذا، وفي اليوم التالي نشاهده." لكنّه يصرّ على أنّ هذه الأحلام المباشرة "هي أشباه". حين نسأل عن الشخص الذي نحلم به، سيجيب أنّه لا يظهر لنا في أحلامنا. وطالما أنّ الأشخاص الذين نراهم في أحلامنا يعلمون أنّهم لا يظهرون، فما نراه هو مجرد أشباههم. "طالما أنّ كذا وكذا [كان] شبيهًا، نعلم أنّ الله بحسب وصف تشيين تسي كان مجرد تمثيلٍ [خاصٍ بتشيين تسي]."(٣٠)

حين واجهت وانغ تشونغ الأشكال الروحانية الجديدة من الكونفوشيوسية، استشهد بكلام كونفوشيوس عن الاعتقاد بأنّه يمكن قراءة الطالع من نبتة ذات الألف ورقة (عشبةٌ عطريةٌ) والسلاحف.

هذا غير صحيح،" كما يقول كونفوشيس، "بسبب أسمائها أصلاً. فاسم النبتة يعني كبير السن، واسم السلحفاة يعني المعمّر. ولاستيضاح الأمور المبهمة، لا بدّ وأنّ نسأل كبار السن والمعمّرين." ووفقًا لهذا الرد، ليست النبتة روحيةً، ولا السلحفاة مقدّسةً. إذًا، لا تستتبع حقيقة أنّ الأهمية مرتبطةٌ باسميهما، أنّهما تمتلكان حقًا مثل تلك الخاصيّات(٣١).

مثلما استشهد وانغ تشونغ بكونفوشيوس ليبيّن طبيعانيّة المفكّر العظيم، فقد حاول أيضًا كبح جماح التفكير السحري المتنامي داخل التاويّة. روى قصةً عن حشدٍ من التاويّين يتبارون فيما بينهم "عارضين حيلاً غريبةً وجميع أصناف السحر." أميرٌ من بينهم بعدئذٍ "بلغ التاو وصعد إلى السماء مع كامل أهل بيته...

(30) Wang Ch'ung. 228.
(31) Wang Ch'ung. 182.

كلّ من له ولعٌ بالتاويّة وتعلّم فن الخلود سيؤمن بهذه القصة، لكنّها غير صحيحة."(٣٢) الإنسان مخلوقٌ، كما يصر وانغ تشونغ، وحتى حين يكون الرجل أميرًا أو ملكًا، لا يمكن أن تختلف طبيعته. "ما من مخلوقٍ إلا ويفنى، كيف يمكن أن يخلد الإنسان إذًا؟" بل أكثر من ذلك، كيف يمكن أن يطير؟ بعض المخلوقات مهيأةٌ للركض، وبعضها للطيران. أجسامها منظّمةٌ على نحوٍ مختلف، وفقًا للطبيعة التي مُنحت لها. "الإنسان الحالي عدّاءٌ سريعٌ بحكم الطبيعة، لذلك لم يكتس جسمه بالريش ولم ينم له جناحان. ولن يحصل على هذه الأعضاء بأيّ معجزة من يوم اكتمال خلقه إلى هرمه. إن صار لبعض المؤمنين بالتاويّة أو تلامذة فنّ الخلود جناحان وريش، يمكن أن نراهم أخيرًا يطيرون ويصعدون." لم يكن لوانغ تشونغ مجموعةً منهجيةً من المعتقدات؛ ولم يستبدل فلسفةً وضعيةً بأخرى. لقد عرض كلّ الخلافات، بالأحرى، لاختبار حسّه الخاصّ بكيفية عمل العالم وما هو مرجّح. كان عمل العالم اليومي نموذجه للعالم عمومًا. الذي لديه جناحان يطير، وإذا ادّعى رجلٌ أنّه يستطيع الطيران، تحقّق من وجود جناحين.

تأملوا دعاواه حول حياة الخلود:

> **هنالك اعتقادٌ أنّه يمكن أن يتسامى المرء، بواسطة تعاليم لاو تسو(*) Lao Tsu، إلى وجودٍ آخر. من خلال الاطمئنان وغياب الرغبة، يغذّي المرء قوّةً حيويّةً، ويرعى الروح. فترة الحياة قائمةٌ على أرواحٍ حيوانيّة، طالما أنّها معافاةٌ تستمر الحياة،**

---

(32) Wang Ch'ung.335.

(*) لاو تسو، يعدّ من أعظم فلاسفة الصين قبل كونفوشيوس، ربما يعود إلى القرن الخامس قبل الميلاد ويعدّ مؤسس التاويّة. ألف كتاب "تاو تي كنغ" أو رسالةٌ حول الطريق وقوته (المترجم).

وليس ثمة موت. يعمل لاو تسو وفق هذا المبدأ. ولأنّه واظب عليه لنيّفٍ ومائة عام، قيل إنّه عبر إلى وجودٍ آخر وصار حكيمًا تاويًّا.

من أكثر طمأنينةً وأقلّ رغبةً من الطيور والحيوانات؟ لكنّ الطيور والحيوانات تهرم أيضًا وتموت. لن نتحدّث عن الطيور والحيوانات، مع أنّ انفعالاتها تشابه انفعالات البشر. لكن ما هي إنفعالات النباتات والشجيرات، التي تؤدي إلى موتها في الخريف بعد ولادتها في الربيع؟ إنّها خاليةٌ من الانفعالات، غير أنّ حياتها لا تمتد لأكثر من عام. تملأ الانفعالات والرغبات الرجال، ومع ذلك يمكن أن يعمّروا مائة عام. إذًا، يموت اللاانفعالي قبل أوانه، أمّا الانفعالي، فيعيش طويلاً. ومن ثمّ، فنظرية لاو تسو لإطالة العمر ودخول وجودٍ جديدٍ بوسيلتي الاطمئنان وغياب الرغبات خاطئة(٣٣).

إنّه لتذكيرٌ جميلٌ بمكر الشك. كان وانغ تشونغ واحدًا من العقول العظيمة للعقلانية الجليّة.

* * *

حين يضطلع الرجال والنساء بالبحث عن التحوّل الداخلي، يصبحون مشغولين بمقارعة الشك. يصحّ هذا سواءٌ صارعوا ضدّ الشكّ أم كافحوا في سبيل الشكّ الكلّي؛ في كلتا الحالتين، يصوِّر السعيّ الروحيّ كمواجهةٍ ضاريةٍ مع ازدواجية المرء. تجزم هذه الديانات الشرقية بأنّ افتراضاتنا الأعمق عن الحياة، وحتى عن أنفسنا والطريقة التي نفكّر فيها، هي تضليلٌ إلى أقصى الحدود. ما هو أكثر، تتواصل هذه الافتراضات الخاطئة إلى أن تصبح سبب معاناتنا. لذلك،

(33) Wang Ch'ung.346-347.

يستغرق فعل التشكيك مشايعي هذه الديانات، إكرامًا لتخليص أنفسهم. افترض بوذا أنّنا نشكّ في عددٍ هائلٍ من الأشياء؛ لكنّ مريديه مضوا أبعد من ذلك لاحقًا، لقد شكّكوا حتى في قناعة أنّنا نشكّ في الخارق للطبيعة. تردّد كثيرٌ من هؤلاء طوال الدرب فوصلوا إلى الإيمان على هذا الأساس نفسه. إنّه وضعٌ عجيب، لكن بوسع المرء أن يفهم وجهة نظرهم.

بغضّ النظر عن كيفية تعريف الشك، فقد بقي مفعمًا بالحياة في الشرق القديم. لم تنشغل ديانات الشرق بالله، ولا حتى بالآلهة في أغلب الأحيان. لكنّها انشغلت بالمفارقة عينها، بالصراعات نفسها لمواجهة الكرب، تلك التي شاهدناها في التشبّث الغربي بفكرة الله. يستحقّ الأمر على ما يبدو أن نعدّ الصراع الديني لتحرير النفس من السمسارا صورةً مقلوبةً للصراع الديني على حقيقة وجود الله. إنّنا بشرٌ والكون ليس كذلك. نحن مشوّشون هنا وسوف نمضي، في أحيانٍ كثيرةٍ، إلى امتداداتٍ أعلى لردم هذه الفجوة، لفهم مغزى الحياة والموت، الخلق والتدمير؛ عوالم الجمال الحية؛ الحب والحنان والحزن والخشية والرعب، وامتداد المجرّات الذي يبدو عديم الإحساس والتفكير، والرمال على الشاطئ، والذرّات المندفعة وحقلها المكوّن من الفضاء الخاوي. من غير الله، تبقى لغةٌ لمناقشة الشؤم البغيض لوجود الكائنات اللاحمة والمخلوقات الجائعة القادرة على الشفقة الشديدة. وعلى الرغم من تطور تأليهيّةٍ ملازمةٍ في الألفيتين الأخيرتين، فقد وجدت عدّة دياناتٍ شرقيةٍ حلاً لمشكلة الصدع عبر تقديم النصح بأن نغيّر أنفسنا، داخليًا، بحيث تصاب تلك التجربة الإنسانية الصاخبة بالصمت تدريجيًا ونتلاءم بصورةٍ أفضل مع هذا الكون. بطبيعة الحال، ومع أفكار الكارما والسمسارا والموكشا، تعامل كثيرٌ من هذه الديانات مع كونٍ تربطنا به علاقةٌ ميكانيكيةٌ ما – لسنا مخلوقاتٍ عرضيةً وغير منظمةٍ بالكامل.

ضمن هذا النموذج، جاءت الكارافاكا والجينيّة وبعض تقاليد البوذيـــة لتـشكّك فيما هو خارقٌ للطبيعة في مثل تلك الحلول. لم توجّه ثقل هجومها على الإيمان بالله، لأنّه لم يكن الهدف الرئيس الذي كان واجهها. عوضًا عـــن ذلـــك، ضـــحكت مـــن، أو أبعدت باحترامٍ، كامل طيف الأفكار التي بدت مصمّمةً لجعل الناس يشعرون أنّهم أفضل حالاً لكنها جعلتهم فعليًا يفتقدون الحقيقة والمظاهر الواقعية لجمال الحياة. وذلك يعني، بالنسبة إلى الكارافاكا، إقامة وليمةٍ من أطايب الطعام وقــضاء الوقــت مــع أشخاصٍ مبهجين وفاتنين. أما بالنسبة إلى بوذا، فذلك يعني اتّبـــاع برنـــامج اســتنارةٍ معياريًا سيوصل إلى سعادةٍ حقيقية، قائمةٍ على الواقع: نحتاج أن نتعلّم فقط ملاحظـــة أنّنا في الفردوس. هنا نرى مجدّدًا صراعًا، صراعًا لتصديق الواقع الذي ذكره بـــوذا (والذي يبدو على نحوٍ ذهنيٍّ ظهورًا ذاتيًا لكنّه خاطئٌ كلّيًا). لقد أوضح بوذا بجـــلاءٍ أنّ تعلّم الاستجابة للعالم من خلال هذه التبصّرات يقتضي كثيرًا من العمل.

سندير أبصارنا في الفصل التالي إلى الغرب لنلقي نظـــرةً علـــى الـــشكّاك الوثنيين المدهشين في روما القديمة. وفي الفصل الذي يليه، سنشرع بـــالنظر إلـــى تقاليد الشكّ في العالم القديم – اليوناني والعبري والشرقي وروما – ســـوف يلـــتمّ شملها جميعًا وتندمج، وسينضج الشكّ في تشكيلةٍ من التجسّدات عندما نغوص فـــي العصور الوسطى وما وراءها.

الفصل الرابع

ذكر روما يستحضر الشك

من العام ٥٠ قبل الميلاد إلى العام ٢٠٠ بعد الميلاد

إمبراطورية العقل

ألقينا نظرةً على الشك الفلسفي لدى قدامى اليونانين، وقدامى اليهــود، وفــي الشرق القديم. دار ذلك كلّه بين القرن السادس قبل الميلاد والأيام الأولى من عصر المسيحية: في العام ٦٠٠ قبل الميلاد، كان للكارفاكا نصّهم المادي، البريهاسـباتي سوترا؛ وفي العام ٥٣٦ قبل الميلاد، توجه اليهود عائدين إلى أورشليم من المنفـى البابلي؛ وحوالي العام ٥٠٠ قبل الميلاد، فسّر الفيلسوف اليوناني هرقليطس العـالم بمصطلحاتٍ عقلانية. توفّي بوذا في العام ٤٨٠ قبل الميلاد، وكونفوشيوس في العام ٤٧٩ قبل الميلاد، وولد سقراط في العام ٤٧٠ قبل الميلاد، وبحلول العام ٤٥٨ قبل الميلاد كان عزرا يعمل على تفسير شرائع موسى في مرحلــة مــا بعــد النفــي. في العام ٣٨٧ قبل الميلاد، ظهر كتاب "المأدبة" لأفلاطون؛ وغزا الإسكندر الأكبر الهند في العام قبل الميلاد ٣٢٧؛ وفي العام ٢٧١ قبل الميلاد توفي أبيقور؛ ووضع الكتاب المقدس العبري اليوناني، السبعينية، حوالي العام ٢٥٥ قبل الميلاد. في العام ١٦٨ قبل الميلاد، أقيم مذبحٌ لزيوس في الهيكل في أورشليم. في منعطف الألفيــة، حدث تحوّلٌ نحو التأليهيّة في الشرق الأقصى؛ أمّا في الشرق الأوسط، فقــد ولــد المسيح وباسمه ستتغيّر على نحوٍ عميقٍ ثقافة الشكّ الغربية الهائلة بكليتهــا. لكــن ليس على نحوٍ مباشر.

في قرني منعطف الألفية، أبدع الرومان أحد أروع أشكال الشكّ علــى مــرّ الأزمنة. من الجدير بالملاحظة أنّه في هذا العالم الرومــانيّ النــابض بالحيويــة، راحت المسيحيّة المبكّرة تتوطّد في أفقر قطاعات الشرق الأوسط، لكن لــم يلتفــت

مثقفو الرومان إلى هذه النقطة إلاّ قليلاً. لم يحدث ذلك إلاّ بعد انقضاء وقتٍ طويلٍ من العهد الروماني حيث عالج العالم الفكريّ الرومانيّ الفكرة المسيحيّة. تحدث جالينوس **Galen**، الطبيب والفيلسوف الوثني من القرن الثاني، عن اليهود والمسيحيّين بوصفهم فلاسفةً وقارن الكونيّات التي عرضها موسى بتلك التي عرضها أفلاطون وأبيقور (وقد فضّل، من بين الثلاثة، أفلاطون). في كتابات جالينوس عن فلسفة المسيحيّين، انتقد اتّكالهم على "الإيمان" ونبَذَهم لعدم وجود دليلٍ معرفيٍّ على مزاعمهم(١). عاش مثقفو الرومان في عالمٍ عقلانيٍّ متشكّك. لكن لابدّ أن نشرع من البداية.

كان أوائل الرومان مؤمنين بوحدة الوجود وكانت آلهتهم الرئيسية، جوبيتر ومارس وجونو ومينيرفا وفينوس، من أصولٍ إيطاليّةٍ أو إتروسكانية. كانت ديانة الرومان، قبل أن يحوّلها التأثير اليوناني، معتادةً على تقديم العون، وهو شأنٌ نفعيّ، لضمان حاجة الأسرة للطعام والإنجاب وحاجة الدولة للقوة العسكرية والسلم الأهلي. كان ربّ الأسرة هو المشرف على شؤون الديانة داخل الأسرة؛ أمّا داخل الدولة، فكان الحاكم هو صاحب الشأن. وعلى الرغم من أنّ غياب طبقة كهنوتيةٍ منفصلةٍ لم يستمرّ في أرجاء جمهورية روما وإمبراطوريتها، لكنّه ساعد على إقامة شعيرةٍ دينيةٍ مهمّةٍ للأفراد، بحيث ارتبط دعم الدولة بالمشاركة في شعيرةٍ لكنّه لم يرتبط بمعتقداتٍ خاصة.

كنّا نقول إنّ روما القديمة كانت مجتمعاً غير متديّنٍ تقريبّا. وقد وضّح المؤرخون أنّ العلاقة بين الدين والدولة في روما القديمة كانت صريحةً للغاية،

---

(١) انظر:
Werner Jaeger, Early Christianity and Greek Paideia (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1961).
الصفحة ٣٢.

وجليةً في خدمة الدولة إلى درجة أنّ الأمر برمّته كان بيروقراطيًا أكثر مما هو دينيّ"[٢]. يقوم المرء بزيارة المعابد وتقديم الأضاحي إرضاءً للآلهة لكي تستمرّ في حماية الجمهورية الرومانية ثمّ، لاحقًا، كي تحفظ الإمبراطورية قويةً وموحّدة. يبدو أنّ كثيرًا من الناس يعتقدون أنّ التجمعات المركّبة الخاصّة بالمؤسسات الإنسانية امتدّت إلى عالمٍ أقلّ ظهورًا يخصّ الآلهة الكبار وآلهةٍ عاديّين محلّيين ينتبهون، بدرجاتٍ مختلفة، إلى البشر. لم يكن في هذا الدين الرومانيّ الرسميّ تعليمٌ دينيٌّ للكبار أو الصغار، ولا عقيدةٌ ولا علمٌ يصف الكون، ولا رسالةٌ عن مصير الروح، ولا منظومةٌ أخلاقية: كان مجرّد نظام تضحيةٍ للآلهة إكرامًا للدولة. وكأنّ الدين يُطلِع العالم على رسائل الآلهة: من خلال التنبؤات والتكهّنات والطوالع المستنبطة من قراءة الأحشاء وأشياء طبيعيةٍ أخرى. كانت الكهانة في روما القديمة أقلّ شخصانيةً بكثيرٍ ممّا كانت عليه في اليونان. لذلك لم تكن ديانةً وجدانيةً أو غيبية، لكن بدا أنّها أرضت كثيرًا من الناس. فقد شاركت في مجد وعزيمة دولةٍ عظيمة، وساعدت التنبّؤات على تدبّر مخاوف الناس وطموحاتهم الشائعة.

فيما بعد، اكتشف المؤرخون بعد مزيدٍ من التمحّص دليلاً على وجود شغفٍ دينيٍّ وباطنيةٍ في شعائر بدت لحينٍ من الزمن أميل إلى العلنية واللامبالاة[٣].

---

(٢) انظر على سبيل المثال:

James Frazer, The Golden Bough: A Study in Comparative Religion, (London: Macmillan, 1890)؛

وكذلك:

Arther Darby Nock, Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo (Oxford: Clarendon, 1933) .

(٣) ربما بدأت المراجعة بعد ذلك مع:

Keith Hopkins, Conquerors and Slaves (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1977)؛

وكذلك:

Simon Price, Rituals and Power: The RomanImperial Cult in Asia Minor (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1984).

انظر أيضًا:

Mary Beard, John North, and Simon Price, Religion of Rome (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1998).

ثمة مؤشراتٌ ثابتةٌ على أنّ الرجل كان يبكي أمام مذبح الإمبراطور، منشغلاً في تدبّر شؤون حياته الداخلية، وليس فقط ثروات الدولة. لا يزال ذلك مجرد تعديلٍ لانطباعنا الإجمالي المستمر بأنّ ديانة الرومان القديمة لم تكن تركّز على الخبرة الروحية للفرد. قام بعضهم بتعديلٍ إضافيٍّ على تلك النظرة المتعلّقة بعدم التديّن الروماني عبر الإشارة إلى أنّه إلى جانب كثيرٍ من الملامح الدنيوية للديانة الرسمية، شارك الرومان في عددٍ من العبادات المستوردة التي قدّمت خبرةً دينيةً أكثر وجدانيةً أو شخصية. بحلول مرحلة الإمبراطورية، تنامت كثيرًا شعبية ديانات الأسرار الهلّينية، من إيزيس **Isis** إلى الميثراسية **Mithraism**، في أصقاع العالم الروماني – إلى درجةٍ بدا فيها وكأنّ إيزيس باتت تشكّل تهديدًا استلزم تحريم عبادتها في مدينة روما. كانت اليهودية هي المصدر الثاني للديانة الروحية فضلاً، كما سنرى، عن إغوائها الشديد أيضًا. وقد تغلّبت في نهاية المطاف.

كانت ديانة الرومان راسخةً ومتنوعة. لذلك، لم تولِ روما اهتمامًا كبيرًا لأشكال الإيمان الأخرى التي يعتنقها رعاياها، أو للآلهة الأخرى التي يقدّمون لها الأضاحي، طالما أنّهم يؤمنون بروما ويقدّمون أضحيتهم لآلهتها وكذلك، لاحقًا، لأباطرتها. كانت تركيبة آلهة الرومان بمجملها حصيلة غزو الرومان العسكري لليونان وغزو اليونان الفكري للرومان. ادّعى اليونانيون أنّ ثقافتهم مثّلت ذروة الإنجاز الإنساني وآمن الرومان بذلك، فقاموا بمماثلة آلهتهم بآلهة اليونان وتبنّوا بالتالي أمجاد الماضي اليوناني. فيما بعد، وحين تنامت إمبراطورية روما، اتّبع الرومان تجربتهم الخاصة بهم وشجّعوا مماثلة آلهة الإمبراطورية بالآلهة المحلية في المناطق المحتلّة أو المضمومة حديثًا. كان هنالك كثيرٌ من المماثلات الكلّية، وكثيرٌ من المعابد الثنائية.

اتّخذ الرومان تأليه الإسكندر الأكبر وملوكٍ هلّينيين أتوا بعده نموذجًا لتأليه أباطرتهم، بعد موتهم في البداية، وأثناء حكمهم لاحقًا(٤). ظاهر هذا الأمر دينيٌّ للغاية، حافلٌ بالإيمان، لكنّه يناقض ما حدث على ما يبدو. وكما جادل الباحث الكلاسيكي البارع أرنالدو موميليانو **Arnaldo Momigliano**، لم يكن الأمر تقديرًا دينيًا شديدًا للدولة، لكنّ الأصح أنّ كلماتٍ من قبيل إله وشبه إله فقدت معناها إلى حدّ أنهم استطاعوا إضفاءها على كلّ من هو موضوع إعجابٍ وتعلّقٍ(٥). أطلق شيشرون على أفلاطون تسمية إله، والأكثر عجبًا استخدام لوكريشيوس هذا المصطلح لوصف معبوده، أبيقور الملحد حتى العظم. وبكلمات موميليانو، "استسهل الناس إطلاق تسمية آلهة على الرجال الأقوياء على نحوٍ استثنائيٍّ لأنهم فقدوا الإيمان بوجود آلهتهم التقليدية، أو على الأقل بفاعليتها."(٦) كان تأليه الأباطرة يعني تسويغ القوّة الاستثنائية لقادة الرومان والمساعدة على دمج المقاطعات المترامية الأطراف. لقد كان الأباطرة أثناء حياتهم أشبه بالآلهة بسبب غيابهم: فالتجمعات التي يعيش الإمبراطور بينها تميل للتعامل معه بوصفه إمبراطورًا، أما في المقاطعات، فقرابين العبادة الإمبراطورية ومعابدها ومكاسبها وخطبها وولائمها وتماثيلها تساعد جميعًا على منح إحساسٍ بالحاكم الحالي.

وبطرائق مهمّةٍ أخرى، أدّت العبادة الإمبراطورية دورها على أفضل وجهٍ في خدمة رعايا الإمبراطورية – كانت الاحتفالات أحداثًا عامّةً مفعمةً بالحياة

---

(٤) انظر:
Arnaldo Momigliano, On Pagans, Jews, and Christians (Middletown, CT: Wesleyan Univ. Press, 1987)
الصفحة ٩٥.

(5) Momigliano,95.
(6) Momigliano, 1550.

يستثير فيها الشعراء والموسيقيون حماسة الحشود، وتقـام المباريـات الرياضـية للحصول على الجوائز، ويلقي الحكام المحلّيون الخطب على شرف الحاكم العظيم، ويشارك الأطفال والمراهقون في العروض. لكن علينا أن نميّز بين هذه الاحتفالات الاجتماعية والسياسية وبين التدين. كان النـاس يحتفلـون بأنفـسهم، بمجـتمعهم، بالإمبراطور، بالكون، وبحقيقة أنّ أيًا من ذلك لم يتهاوَ. لا نعرف تمامًا كيف تكون الأمور حين تحاصَر مدينتنا، لكن حين يحدث ذلك، نتعلّم أنّنا نتألّم لنشارك بطريقـةٍ ما في خليط الحداد والعودة إلى الحياة واستعادة وهم الأمان المعتاد. يمرح بعـض الناس لمجد السلم، وآخرون للعسكرة التي يرون فيها إبعادًا للحرب عن منـازلهم. وكان الرومان يقضون وقتًا طيبًا أيضًا، لم يعد يتيحه لهم دينٌ مغرقٌ في التقليديـة. وبتعبير موميليانو، "كانت العبادة الإمبراطورية فـي المقـام الأول علامـةً علـى اللامبالاة بالآلهة أو الشكّ فيها أو التخوّف منها."(٧)

أمّا بالنسبة إلى المثقفين، فقد هزئ كثيرٌ منهم من فكرة أن يتيح لقب وظيفـةٍ لشاغلها الارتقاء إلى منزلة الخالدين. أظهر عددٌ وافرٌ من المؤلفين بعض السخرية أو التهكّم في مناقشتهم للتأليه الإمبراطوري، ومن المرجح أنّ كثيرًا من المتعلّمـين خالجهم هذا الشعور. في هذا العالم الدنيوي، حيث كانت الجماهير تظهـر تبجـيلاً دينيًا للإمبراطور وتحضر الاحتفالات الخاصة بالدولة، والمثقفون لا يشاركون حتّى بهذه الأمور، اندفع أصحاب الميول الروحانية نحو ديانات الأسرار ونحو اليهودية. انتشرت ديانات الأسرار التي انبثقت من العالم الهلّيني في أصقاع الإمبراطوريـة. وقد خاطبت حلكة الكون وحلكة قلوبنا، ومصير الفرد بعد الموت. أمّـا اليهوديـة، فكانت لا تزال على بعد خطوةٍ من دين الدولة الروماني لأنّها تمتاز بتلك الـسمات

---

(7) Momigliano ,107.

الروحية لكنّها، خلافًا لديانات الأسرار، لا تجيز أيّ آلهةٍ أخرى ومن ضمنها الأباطرة. لزمنٍ طويل، صبر الرومان على ذلك لثلاثة أسباب: أوّلها، احترامهم لقِدم اليهود؛ وثانيها، أنّ اليهود أثبتوا ولاءهم على الصعيد العسكري، وصدقيتهم من نواحٍ أخرى؛ وثالثها، لأنّ اليهود يفضّلون على نحوٍ مروّعٍ الموت على احتمال أيّ تدنيسٍ لشريعتهم مهما صغر. في الفصل التالي، سنتابع حصيلة مزج اليهودية بديانات الأسرار (وإضافة الفلسفة اليونانية والزهد الشرقي إلى هذا المزيج)، أمّا الآن، فلا بدّ من النظر إلى هذين الفكرين الروحيين، والمسيحية التي نتجت عنهما، كما نظر إليهما معظم الرومان: أقلياتٌ غريبةٌ أو دخيلة. يذكّرنا ما فيها من تكتّمٍ ونزعةٍ انفصاليةٍ وشغفٍ بالطابع البيروقراطي العمومي المبهم لدين الرومان السائد.

في العقود التي سبقت منعطف الألفية وتلته، دافع الإمبراطوران يوليوس قيصر وأغسطس قيصر عن نهضةٍ دينيةٍ تتوافق مع نظاميهما الاستبداديين الجديدين. يصعب تحديد مدى تأثير هذه النهضة في معتقدات الإنسان العاديّ. منح أغسطس الناس أيضًا أشياء أخرى ليفكّروا فيها. فاقت أعداد العامّة والمعتقين من سكان روما أعداد طبقتي النبلاء والفرسان، بل إنّ أعدادًا كبيرةً منهم لم تستطع تحمّل نفقات ما يكفي من الطعام. ما حدا بأغسطس، حرصًا منه على إبعاد العامة عن الثورة على الأغنياء، إلى سنّ قوانين تحدّد أسعار الطعام بحيث يستطيع الفقراء تدبّر أمر احتياجاتهم الأساسية، واستهلّ نظامًا للطعام المجانيّ – على هيئة توزيع الحبوب. وفي الوقت نفسه، أتاح تسليةً مجّانيةً على هيئة سباقاتٍ للعربات، ومجالداتٍ دمويةٍ، وعروضٍ باذخةٍ في المدرجات، والميدان الكبير. عبّر الشاعر جوفينال **Juvenal** (٥٥ – ١٢٧ ميلادي) عن ذلك بعبارةٍ بليغةٍ حيث كتب أنّ "الناس" الذين طلبوا يومًا واستقبلوا "القادة والقناصل والفيالق وأشياء أخرى" أضحوا خاملين و"ما عادوا يهتمون بها، صار شاغلهم الوحيد أمرين – الخبز والميادين!"

ربما لبّت هذه الميادين وحتى المشاركة في الخبز احتياجاتٍ دينيةً أساسية، ووفّرت متنفّسًا عاطفيًا وإحساسًا بالجماعة. إنها لقضيةٌ مناسبةٌ أيضًا لعصرنا الذي نعيش فيه وعروضنا العامة.

قبل أن نمضي قدمًا، سيكون مفيدًا تذكّر بضعة تواريخ: انتصر أوكتافيان **Octavian** (الذي سيصبح أغسطس) على أنطونيو **Antony** وكليوباترا **Cleopatra** في العام ٣١ قبل الميلاد، وأقام، بوصفه أغسطس، أسس النظام الإمبراطوري في العام ٢٧ قبل الميلاد. يبدو أنّ أفضل تقديرٍ لبشارة المسيح يقع بين العامين ٢٧ و٣٠ ميلادي، لكن لم تنعكس آثار الحركة التي بدأها على المفكّرين طيلة القرنين التاليين. امتدّت الفترة التي أطلقت عليها تسمية "باكس رومانا **Pax Romana**" أو السلم الروماني، وهي فترة استقرارٍ وكوزموبوليتانيةٍ عظيمين، من عهد أغسطس إلى العام ١٨٠ ميلادي. نتحدّث عن روما الإمبراطورية التي بدأت في العام ٢٧ قبل الميلاد وامتدّت إلى العام ٢٨٤ بعد الميلاد. نقل قسطنطين في العام ٣٣٠ ميلادي عاصمة الإمبراطورية من روما إلى بيزنطة (أطلق عليها لاحقًا اسم القسطنطينية)، وشرع بتحويل الإمبراطورية إلى المسيحية. اعتدنا أن نطلق على الفترة الممتدّة بين العامين ٣٠٠ و٦٠٠ ميلادي تسمية عصور الظلمات، مع أنّها اليوم تدعى العصر القديم المتأخّر، حيث تقدّم التسميتان دلالاتٍ ذات شأن لطبيعة المرحلة. أمّا الآن، فسنبدأ من نهاية الجمهورية، في لحظة سقوطها تمامًا.

ابتدع العالَم الروماني شكًا حديثًا يتماشى مع العصر وأوصل كثيرًا من تقاليد الشك الأقدم إلى الأوج. وكان المناظرون الستة الأشهر لهذا الشك هم شيشرون ولوكريشيوس وبليني الأكبر **Pliny the Elder** والإمبراطور ماركوس أوريليوس **Marcus Aurelius** وسكستوس أمبيريكوس ولوقيانوس السميساطي

Lucian of Samosata. درس رجال الإمبراطورية الرومانية هؤلاء بجدٍّ تـــاريخ الفكر اليوناني ثم تحوّلوا إلى شرحه لنظرائهم: بإيجازٍ وباللغة اللاتينية. بهذا العمل، قدموا أكثر نظريات الشك حدّةً بعد أن نظّموها. كان ذلك شكًا جديدًا قديمًا معًا، لأنّ هؤلاء المؤلفين غالبًا ما كانوا أكثر مباشرةً في نُسخهم حول الشك اليوناني وأعادوا تصوّر تلك الأفكار وفق الاهتمامات الرومانية. أولهم ماركوس توليوس شيـــشرون **Marcus Tullius Cicero**، إذ إنّ قليلاً من النصوص في تاريخ الشك تضاهي فـــي الأهمية كتابه "طبيعة الآلهة".

شيشـــرون

بدأ شيشرون بكتابة **De Natura Deorum** حوالي العام ٤٥ قبل الميلاد. حينها كان قد سئم السياسة: كان شخصيةً مهمّةً في ميدان السياسة، تقلّد منصب القاضي في العام ٦٦ قبل الميلاد والقنصل في العام ٦٣ قبل الميلاد. كما أنّه أُبعِـد، فقـط كـي يستدعيه بومبي **Pompey** ويعلنه بطلاً. في العام ٥٦ قبل الميلاد جُعِل عرّافًا، متكهّنًا رسميًا، وهو منصبٌ دينيٌّ وسياسيٌّ جليل. كان بوسع شيشرون أن يكتب كتابًا يجادل فيه أنّ الكهانة مجرّد هراء، لكنّه حصل على تقديرٍ عالٍ بـــإحرازه هـــذا المنـــصب المهيب. وقد عارض يوليوس قيصر في الدفاع عن الجمهورية. لكن حالمـــا انتـــصر يوليوس، تصالح شيشرون مع الوضع وعاش بكرامةٍ في روما. وحين اعتزل الحيـــاة العامة، شرع بكتابة سلسلةٍ من الأعمال الفلسفية بهدفٍ صريحٍ وهو منح روما الناطقة باللاتينية فرصة الاطّلاع على فلاسفة اليونان، وليقدم لها فيلسوفًا خاصًا بها. حيثمـــا وجد اللاتينية لا تصلح لنقل المصطلحات الفلسفية، نحت ألفاظًـــا وعبـــاراتٍ جديـــدةً وترك بالتالي اللغة قادرةً على التعبير الدقيق أكثر من ذي قبل.

كان مبعث فكرة كتاب "طبيعة الآلهة" أنّ كوتا **Cotta**، الكاهن والخطيب المفوّه، صديق شيشرون دعاه حين كان شابًا إلى منزله. حين وصل شيشرون، وجد نفسه بصحبة ثلاثةٍ من المشاهير - أحدهم أبيقوري والآخر رواقي، أما الثالث فلم يكن سوى كوتا نفسه، أحد متشككة الأكاديمية - منخرطين في مناقشةٍ حادّةٍ حول الآلهة. كان لكلٍ من الرواقي والأبيقوري أفكار لا لبس فيها عن الموضوع؛ أما كوتا، المتشكك، فقد زعم أنّه لا يعرف شيئًا على وجه اليقين، لكنّه ادعى أيضًا خبرته بمعرفة البهتان. لم يكن شيشرون - وهو أصغر بكثيرٍ من الرجال المشهورين - أكثر من مستمعٍ يدلي ببضع كلماتٍ تتعلق برأيه في الصفحة الأخيرة من النص. لطالما رأى القراء أنّ شخصية كوتا تمثّل العين الناقدة لشيشرون، المؤلّف الناضج.

كان الأبيقوري، وهو رجلٌ دُعي فيلييوس **Velleius**، يتحدّث حين وصل شيشرون، وطُلب منه أن يقدّم خلاصةً للنقاط الرئيسة في وجهة نظره. يتألّف الكتاب الأول من النصّ من كلمة فيلييوس وردّ كوتا عليها. أمّا الكتاب الثاني، فمخصّصٌ لبالبوس **Balbus** الرواقي، ويتضمن الكتاب الثالث والأخير ردّ كوتا عليه. من المفيد ملاحظة أنّه حين كان شيشرون صبيًا، انتقلت عائلته إلى مدينةٍ خارج روما كي يستطيع نيل تعليمٍ من أعلى سويةٍ متاحة. فتلقى دروسه على عددٍ من الأساتذةِ اليونانيين اللامعين: كان أولهم أبيقوريًا، وقد بقيّ شيشرون مخلصًا له، لكنّه وجد في العام ٨٨ معلّمًا جديدًا، فيلو **Philo**، الشارح الرائد لشكوكيّة الأكاديمية، فاختبر شيشرون تحوّلاً حاذًا. وعلى الرغم من استمرار ولعه بأستاذه القديم، لكنّه لم يعد قادرًا أبدًا على احتمال الأبيقورية. لاحقًا وفي فترة شباب شيشرون، جاء رواقيٌّ مشهور صديقٌ لوالده للإقامة في منزلهم. وقد تلقّى شيشرون

منه كثيرًا من المعارف لكنّه لم يتخلَ عن الشكوكية. هكذا، تلخّص القصّة إلى حدٍ ما رحلة شيشرون الفلسفية الخاصة.

يؤطّر شيشرون كتاب "طبيعة الآلهة" بالقول إنّ معظم الفلاسفة أكدوا وجود الآلهة وأنّ هذا التأكيد "معقولٌ ظاهريًا ونميل إليه جميعًا على نحوٍ طبيعي". لكنّه يقدّم مباشرةً تذكيرًا بتاريخ الشك: "مع ذلك، أقرّ بروتاغوراس نفسه بالشك بالمادة، أما دياغوراس من ميلوس وثيودوروس **Theodorus** من سيريني فلم يؤمنا بوجودها على وجه الإجمال"(٨). ثمّ يوضح أنّه حتى بين أولئك الذين يؤكّدون وجود الآلهة، تكثر الاختلافات حول طبيعتها وشكلها. مفتاح النقاش، من وجهة نظره، هو فيما إذا كانت الآلهة تقوم بعملٍ ما، تُعنى بشيءٍ ما، تخلق شيئًا ما، أم أنّها خلقت كلّ شيءٍ وتحكم كلّ شيءٍ، على نحوٍ سرمديّ. قبل تقديم الأرضية لأنصار هذين الرأيين – الأبيقوري والرواقي – يخبر شيشرون قرّاءه بأنّ المجتمع قد يعاني من اضطراباتٍ جمّةٍ في حال عدم وجود دين، أو من دون تصوّر وجود آلهةٍ تُعنى وتهتم. يأخذ شيشرون هذا الأمر على محمل الجد، قلقًا من أنه بعدم وجود إيمانٍ بآلهةٍ معنيّةٍ، سيصبح الورع مجرد عرفٍ وسيختفي في نهاية المطاف إلى جانب اختفاء الدين والقداسة: "وحين تختفي، ستعمّ الفوضى والاضطراب في طريقة عيشنا. لا أعرف بالفعل إن كان سيتوجب علينا أيضًا، في حال فقدنا تبجيلنا للآلهة، مواجهة زوال الإيمان بالخير، والأخوّة الإنسانية، وحتى العدالة نفسها". فكثيرٌ ممّن يشكّون بالدين يتخوفون أيضًا من العواقب الاجتماعية لفقدانه.

---

(٨) انظر:

Ciscro, The Nature of the Godsm Horace C. P. McGregor, trans. (London: Penguin, 1972).

الصفحة ٦٩، ٧٠.

هنالك بضع شواهد في الكتاب تطلب فيها شخصيةٌ ما – عادةً ما تكون كوتا – برفقٍ من المتحدّثين الآخرين أن يكونوا أكثر استقامةً، طالما أنّ الأمر هو قبل أي شيءٍ آخر "مناقشةٌ خاصةٌ"، في منزلٍ خاص. يعرض شيشرون إذًا أنّه من أجل سلامة الدولة، ربما ينبغي ألا تذاع مثل هذه الأمور، لكن ينبغي على الحكماء، سعيًا وراء الحقيقة، أن يتخاطبوا بعقولهم الحقيقية، ولو مع بعضهم بعضًا. طلب من الجميع أن "يدخلوا إلى قاعة المحكمة، ويعاينوا الأدلّة، ويقدموا حكمهم" في مسألة الآلهة، إذ على المحك ما لا يسمح بالتباهي. "ينبغي من غير ريب حتى على أولئك الذين وصلوا إلى يقينٍ في هذه المسائل أن تنتابهم الشكوك حين يرون إلى أيّ حدٍ يختلف الحكماء حول هذه المسألة بالغة الحرج"(٩). سيعيد كثيرٌ من شُكّاك المستقبل صياغة التماس التقصّي الجدّي ذاك أو يعيدونه.

تستهل خطبة فيلييوس الأبيقوري الحديث، وهي لا تتسم بالاحترام، لاسيما أنّ شيشرون ينجح في إغاظة الأبيقوري ليقينياته وفي الوقت نفسه يستخدمه كلسان حالٍ لإغاظة يقينيات أشخاصٍ آخرين.

ثمّ ينهض فيلييوس متحدّثًا حديث الواثق بمعارف مدرسته (الذين لا تشغلهم إلا خشية أن يبدوا في شكٍ من أيّ مسألة)، حتى ليخيّل إليك أنّه قد عاد إلى الأرض لساعته من مجلسٍ للآلهة انعقد في واحدٍ من مقرات إقامتهم "بين الأجرام السماوية" الذي يتحدّث الأبيقوري عنه. "اسمعوا"، هكذا قال، "لن تحصلوا مني على مجرد ما تختلقه المخيلة، من قبيل الإله الذي وصفه أفلاطون في كتابه 'التيماوس' كخالقٍ ومبدعٍ للعالم، أو عجوزٍ مطّلعٍ على المستقبل دعاه الرواقيون العناية الإلهية، أو نظريةٍ عن كونٍ يهب نفسه العقل والأحاسيس، وكأنّه ضربٌ من إلهٍ كرويٌّ منيرٍ ومتنقّل. فمثل هذه الأعاجيب والمسوخ ليست فلسفةً بل أضغاث أحلام".

---

(9) Cisero, 75.

إنّه استهلالٌ مباشرٌ جديرٌ بالثناء بكلّ المقاييس؛ من الطريف رؤية شيشرون وهو يشير إلى الإله المذكور في "التيماوس" بوصفه شاهدًا يستحق الذكر في مؤلف أفلاطون، لكن في الأمر سذاجةٌ أيضًا. يشرع فيلييوس بعدها بعرض موجزٍ لأراء فلاسفة اليونان في الآلهة. يكاد الأداء أن يكون هزليًا، لأنّ شيشرون يبالغ فيما يرى أنّه نزعةٌ أبيقوريةٌ لنبذ العقول العظيمة عن غير قصد (للآراء الأخرى). انتشرت المدرسة الأبيقورية، من الحديقة حيث نشأت، في العالم الهلّيني وفي أصقاع إمبراطورية روما، وعبر هذه الرحلة رعت بعض التجسيدات العقائدية. أضحت الفلسفة طريقة عيشٍ لأعدادٍ لا حصر لها من الناس في شتى البلدان، وبات مشايعوها أوفياء لاستنتاجات المعلم من دون امتلاك قدرة إعادة إقامة البرهان مجددًا. هكذا، قدّمت جولة فيلييوس على الفلاسفة اليونان لقراء اللاتينية عرضًا سريعًا للفلسفة إلى تلك اللحظة، وأتاحت له التفاخر بطريقته عبر التاريخ. لقد سخر من فكرة أنكساغوراس **Anaxagoras** عن عقل الكون، قائلاً إنّه من غير المنطقي تصور عقلٍ من غير دماغ، كما أنه هزأ من فيثاغورس الذي قال إنّ العالم بكلّيته هو الله، ما يعني، كما يجادل فيلييوس، أنّ الله جزءٌ منّا وما دمنا تعساء في أغلب الأحيان، فهذا يعني أنّ الله تعيس، وهو أمرٌ غير مرجّحٍ من وجهة نظر فيلييوس. كلّ تدّويم الكون يسبب الغثيان، "فكيف سيكون مُرضيًا لله؟"

لكنّه يوفّر معظم المساحة لأفلاطون وأرسطو ومؤسّس الرواقية، زينون. لقد أبعد أفلاطون بسبب عدم الاتّساق وتصوره المتعلق بالكون. "كيف استطاع صاحبك أفلاطون بعين عقله أن يدرك حيزًا معماريًا على هذا القدر من الاتساع بوصفه بنيانًا للكون، وكيف عمل الله على خلقه؟ كيف اعتقد أنّ الله شرع بذلك؟ وأيّ أدواتٍ استخدم؟ أيّ روافع؟ أيّ آلات؟ سيكون مضجرًا قول المزيد، لأنّ الأمر

برمته أضغاث أحلامٍ أكثر مما هو بحثٌ عن الحقيقة"(١٠). ثـمّ يقـول فيلييـوس إنّ مشكلته مع إله أفلاطون تتكرّر مع فكرة العناية الإلهية الرواقية:

أسألكما كلاكما، لماذا يستيقظ فجأةً خالقو العالم هـؤلاء، بعد سباتٍ ظاهريٍ دام دهرًا... أسألك أنت يا بالبوس، لمـاذا تبقى "العناية الإلهية" خاصتكم خامدةً طـوال هـذا الـزمن السحيق؟ ... لماذا ينبغي على الله في أيّ حالٍ من الأحـوال أن يتمنى تزيين العالم بالأضواء والإشارات، مثله في ذلك مثل وزير الأشغال العامة؟ ... أفترض أنّه كان يعيش دومًـا في العتمـة، مثل فقيرٍ في كوخ؟(١١)

اعتقد فيلييوس أنّ أرسطو كان "مشوّشًا للغاية" لأنّه اعتبر الله غير ذي جسم: "وكيف يمكن أن يتحرّك هذا الإله الذي لا جسم له؟" كما أنّه اتهم الرواقيين بالتوفيق بين حكايات هزيود وهوميروس وبين وجهات نظرهم و"بهذه الطريقة جرت هداية قدامى شعرائنا، الذين لم يحلموا يومًا بمثل هذا الأمر، في لا شـعور الـرواقيين!" حدثت إعادة صياغة عقيدةٍ أسطوريةٍ كاستعارةٍ لعصرٍ أكثر دنيويـةً، لكـنّ هـذه الاستعارة باتت عقيدة.

ينهي فيلييوس حديثه بالقول، "حتى الآن عالجت بصورةٍ عامةٍ بعـضًا فقـط من آراء الفلاسفة وبعض أوهام الملتاثين" – وهي سخيفةٌ، كما يتهمها، سخف الآلهة التي وصفها هوميروس. ثم يعود إلى توضيح الآلهة السعيدة غيـر المباليـة كليًـا والخالدة التي وصفها أبيقور: مخلوقاتٌ أثيريةٌ أكثر قليلاً من صورٍ؛ مُتحـدت هيئـةً

(10) Cisero, 77.

(11) Cisero. 87.

آدميّةً، لكن غير فاعلة؛ تطفو وسط فضاء الأجرام السماوية. يتفق فيلييوس مع أبيقور على وجود الآلهة لأنّه "لا بدّ أن تكون فكرة أنّها بطبيعتها تحظى باتفاقٍ شاملٍ فكرةً صائبة"، وطالما نشعر جميعًا أنّ الآلهة سعيدةٌ وخالدة، فمن المعقول افتراض أنّ الأمر صحيحٌ أيضًا. وكذلك ظهورها في الأحلام بين الفينة والفينة. تبدأ خاتمة خطبة فيلييوس بعرض المذهب الطبيعي وتنتهي بهجومٍ على فكرة الإله الراعي:

> علّمنا معلّمنا أنّ عمليةً طبيعيةً أحدثت العالم، من غير أيّ حاجة لخالق: وأنّ هذه العملية، والتي يمكن القول فقط إنّ حكمةً إلهيّةً تؤثر فيها، تحدث بسهولةٍ بحيث أنّ الطبيعة خلقت وتخلق وسوف تخلق العوالم إلى ما لا نهاية. لكن، ولأنّك لا تستطيع تصوّر كيف يمكن أن تقوم الطبيعة بفعل ذلك من دون تدخّل عقلٍ ما، فإنّك تتبع مثال كتّاب المسرحيات التراجيدية، وتلوذ بتدخلٍ إلهيٍّ لحلّ تعقيدات حبكتك. لكنّك لن تكون بحاجةٍ إلى مثل هذه الصنيعة الإلهيّة، إن أخذت بالحسبان الاتّساع المطلق للفضاء اللانهائي في الاتجاهات كافةً... في هذا الاتساع الممتد طولاً وارتفاعًا وعمقًا تحتشد القوة اللانهائية لذراتٍ لا يمكن إحصاؤها، وعلى الرغم من أنّها تتحرّك في الفراغ، لكنّها تترابط فيما بينها، وبالتالي تتّحد بالتجاذب المتبادل. هكذا، تُخلق كلّ أشكال وهيئات الطبيعة، التي تتخيّل أنّ من يصنعها فقط حدادٌ إلهيٌّ بسندانه وكيره! ثمّ هرّب إلى أذهاننا فكرة وجود سيّدٍ مطلقٍ خالد، علينا أن نخشاه ليلاً ونهارًا. من الذي لن يخشى ربًّا يعرف كلّ ما سيحدث، يتأمل

كلّ شيء، يلاحظ كلّ شيء؟ ربًّا يجعل من كلّ شــيءٍ شــأنًا يخصه، ربًّا فضوليًا، جسمًا مشغولاً كليًا؟ ... لقد أنقذنا أبيقور من كلّ هذه المخاوف وجعلنا أحرارًا...(١٢)

deus ex deus ex machina!(*) ينتقد فيلييوس أيضًا التصوّر الرواقي عــن العناية الإلهية لأنّه من الحماقة والخطر أن نجعل الناس يعتمدون علـــى العــرّافين والمتنبئين و"كلّ مشعوذٍ يتلو علينا تفسير أحلامنا". مرّةً أخرى، يستحق أبيقور جــلّ المديح لتحريره الناس من مثل هذا الاعتماد والخوف الذي يلازمه.

أمّا تفنيد كوتا، فقد كان قاسيًا، غير أنّه لم يدحض النبــذ الأبيقــوري لــشتى الأفكار المتعلقة بالله. عوضًا عن ذلك، يهاجم وجهة النظر الوحيدة التي دافع فيهــا أبيقور عن وجود الله. بالفعل، وبعد بضع مجاملات، يمضي كوتا مباشرةً إلى لـــبّ المسألة، سائلاً لماذا لم يثبت "الاتفاق الشامل" على الإيمان بالله أو يؤخذ على مجمل الجد. لقد أنكر دياغوراس وثيودوروس صراحةً وجود الآلهة، كما يــذكّر كوتــا. لقد شكّك بروتاغوراس ولذلك نُفي وأُحرقت كتبه علنًا. "أرتاب"، كما يوضح كوتــا، "في أن يجعل ذلك المثال آخرين أكثر امتناعًا عن إطلاق تصريحاتٍ مثل تلك، حين يدركون أنه ليس بوسع حتى اللاأدرية أن تنجو من مثل هذا العقاب". إنّــه تعليــقٌ لافتٌ، يفترض وجود كثيرٍ من الشك لم يجرؤ على التصريح باسمه. يمضي كوتــا قدُمًا ويطلب أن يعرف كيف استطاع أبيقور وفيلييوس أن يطّلعا علـــى كــلّ آراء الجنس البشري المتعلقة بالآلهة:

---

(12) Cisero. 91-92.

(*) العبارة باللاتينية وتعني: إله من آلة (المترجم).

من الصعوبة بمكانٍ، كما ستقول، إنكار وجودهم. سأتفق معك، إن تجادلنا في اجتماعٍ عام، لكن في نقاشٍ خاصٍ من هذا النوع، يسهل القيام بذلك تمامًا. أنا نفسي أشغل الآن منصبًا دينيًّا، وأعتقد أنّ العبادة الدينيّة العامة وشعائرها ينبغي أن تحظى بالاحترام: كي أتمكّن من تمنّي أن أكون مقنعًا تمامًا في المسألة الأولى، وجود الآلهة، بوصفها حقيقةً لا إيمانًا، أعترف أنّ شكوكًا كثيرةً تتصاعد لإرباكي، حتى أنّي أتساءل أحيانًا كثيرةً إن كانت موجودةً على الإطلاق[13].

يقول شيشرون على لسان كوتا إنّه على الرغم من كلّ ذلك، فهو يعتقد جازمًا بوجود الآلهة، وإنّه كان يتحدى فقط قدرة أيّ شخصٍ على إثبات ذلك. لكنّ كوتا وإلى جانب تقديمه بضعة تنازلات سريعة، يقيم حجةً متماسكةً للشك العميق.

لم يصبر كوتا بتاتًا على خاصيّات آلهة أبيقور، فلديه فيضٌ من الحجج المسهبة، من قبيل: لماذا ينبغي، إذا كان علينا تصديق أنّ لأحلامنا عن الآلهة أساسًا واقعيًا، أن ننسب إلى كائناتٍ تزورنا على هيئة صورٍ أيّ ضربٍ من ضروب الألوهيّة؟ "لنفترض جدلاً أنّ مثل تلك الصور زارت عقولنا، وأنّ ظهورًا من هذا النوع يعترض، على أبعد تقدير، طريقنا. لماذا ينبغي أن يكون مقدسًا؟ لماذا ينبغي أن يكون خالدًا؟" ولماذا تتخذ هذه الآلهة الصور هيئةً بشرية؟ ثمّ يقول كوتا مداعبًا، "يا لتصادم الذرات المحظوظ، الذي يولد منه إنسانٌ على هيئة إله!" أكثر من ذلك، كما يجادل، سيكون غرورًا أن نحابي هيئتنا في تصورنا الآلهة على هذا النحو. ثمّ يسخر قائلاً، "لا ريب أنّ نملةً ستشعر بالطريقة عينها". "وعن أيّ هيئةٍ بشريةٍ

(13) Cisero, 94.

نتحدّث؟ كم عدد البشر الذين يتمتّعون بالوسامة؟" يتمترس كوتا عند فكرة افتراض أنّ الآلهة تشبهنا. "أيمكن أن نتخيل أنّ... بعضها أفطس الأنف، وبعضها متدلي الأذنين، وبعضها ناتئ الجبهة أو كبير الرأس، مثل كثيرين منا؟ أو أنّ كلّ شيءٍ بوجودها متقن الصنع؟" وإن كانت جميعًا لا عيب فيها، فجميعها متشابهةٌ؛ "وبالتالي لا يمكن تمييز الآلهة بعضها عن بعض!"

كذلك يجد كوتا كثيرًا من الهزل في فكرة إلهٍ غير متحركٍ له هيئة البشر، ويغرّر بفيليبوس من خلال هذه السطور: "إذًا سيكون لإلهك لسانٌ، لكنّه لن يتكلم. ... وأعضاء التناسل، التي أضافتها الطبيعة إلى أجسادنا، ستكون عديمة الفائدة لإلهٍ ما". ظنّ أبيقور أنّ الآلهة تشبهنا لأنّنا جميلون جدًا، لكنّ كوتا يجادل في أنّ جمال أجسادنا يتعلق بوظيفتها - أعضاؤنا الجسدية جميلةٌ بسبب عملها المعقد والدقيق. فمن الحماقة أن يمتلكها إله.

يعرض كوتا أسبابًا أخرى للشك بآلهة أبيقور - يجد أنّ تسيّبهم صبياني، على سبيل المثال - لكنّ أقوى حججه أنّ كامل فكرة وجود هذه الآلهة لا أساس له. بلى، يؤمن كثيرٌ من البشر بالله، كما يقول كوتا، لكنّهم جميعًا يؤمنون بطرقٍ مختلفة وفقًا لتقاليد ثقافاتهم. "ألا تخجل بوصفك عالمًا في الطبيعة، بوصفك مراقبًا لها، وباحثًا فيها، من التماس معاييرك حول الحقيقة من عقولٍ منغمسةٍ في معتقداتٍ مبتذلة؟" طالما أنّ الاتفاق الشامل والأحلام هي الحجج التي عرضها أبيقور للإيمان بالآلهة، ينتهي كوتا بطريقةٍ حسنةٍ من فيليبوس عند هذه النقطة، لكنّ نبرة تشاؤمٍ لا تزال موجودةً هنا. إنّها إساءة استخدام المنطق تلك، وهي التي بدّدت كوتا حقًا. "النظرية بكلّيتها سخيفةٌ، يا فيليبوس... أليست هنالك نهايةٌ لحكايات العجائز تلك، التي تجيزها لنفسك؟ ... لا أعتقد أنّ آلهتك تلك موجودةٌ إطلاقًا".

إنّ عدم إيمان كوتا بهذه الآلهة لا يصبّ في مصلحة مفهوم أي شخصٍ آخر عن الآلهة. يهزأ كوتا من فيلييوس لمعاملته العقول العظيمة لليونان القديمة بقدرٍ ضئيلٍ من اللياقة، مع أنّه لم يفعل ذلك في دفاعه عن أيٍّ من آلهتهم. العكس هو الصحيح. يعترض بشدّةٍ على أنّ فيلييوس "دعى بعض أشهر الرجال بالحمقى والحالمين والملتاثين. لكن إن كان أيٌّ من هؤلاء لا يستطيع اكتشاف الحقيقة المتعلّقة بطبيعة الآلهة، فلربّما يحسن بنا أن نتساءل إن كانوا موجودين أصلاً"[١٤].

في خاتمة مرافعته، تنعطف محاجّة كوتا قليلاً. فبعد تفنيدٍ مطوّلٍ لآلهة أبيقور، ينهي ردّه باتهامٍ مفاده أنّ أبيقور، بعرضه على الناس فكرة وجود آلهةٍ لا شأن لها بشيء وغير مكترثةٍ بشيءٍ على الإطلاق، أصبح واحدًا من هادمي الدين ذوي الشأن. وإلى جانب أبيقور، اتُهم دياغوراس وثيودوروس وبروتاغوراس بتدمير الدين والتوقير والعبادة من خلال إنكارهم لوجود الآلهة أو التشكيك بها. إنّ هجائية كوتا في هذه اللحظة الفاصلة هي تاريخٌ وجيزٌ للشك. إنها منمنمةٌ مبهجةٌ في مهمتي المركزيّة وتظهر على نحوٍ حسنٍ نبرة كتاب شيشرون. جرى الدفاع عن الدين، والنظر إلى إنكار الآلهة بوصفه هدمًا للدين، لا بدّ من تجنبه. غير أنّ النص تدبّر أمر تكرار كلّ حجةٍ تدحض وجود الله، وتفكيك كلّ حجةٍ تثبت وجوده. يتسارع النص بعد تذكير شيشرون بأعمال دياغوراس وثيودوروس وبروتاغوراس.

ثمّ هنالك أولئك الذين جادلوا في أنّ معتقداتنا عن الآلهة اختلقها رجالٌ حكماء لأسبابٍ تتصل بالدولة، هكذا فالذين لا تستطيع عقولهم حثّهم على أن يكونوا مواطنين صالحين فربما يحثّهم الدين. ألا يهدم هؤلاء أيضًا أسس الإيمان بالكامل؟

(14) Ciscro. 108.

أو بروديكوس من كيوس، الذي عزا الألوهية إلى كلّ ما يفيد الجنس البشري: أيّ فسحةٍ تركها للدين؟[١٥]

يلاحظ شيشرون بعد ذلك أنّ بعض الناس يقولون إنّ "رجالاً شجعانًا وفعالين ومشهورين" أُلّهوا "وأنّهم أضحوا الآلهة الذين اعتدنا عبادتهم". الذين يقولون أشياء كتلك، كما يفكر، ينبغي ألا يكون لديهم مشاعر دينيّة. "هذا الاتجاه من التفكير طوّره بخاصةٍ أوهيميروس"، كما يوضح شيشرون، "وكان إنيوس **Ennius** أول مريديه ومفسريه". عُدّ إنيوس (٢٣٩-١٦٩ قبل الميلاد) مؤسّس الشعر اللاتيني (أدخل الأشكال اليونانية وبدّل اللاتينية ليفعل ذلك)، وذاع صيته لتاريخه الملحمي عن روما، "الحوليّات"، لكنّه لفت أيضًا انتباه روما الجمهورية، وفيما بعد الإمبراطورية، إلى أوهيميروس. يسأل شيشرون: حين وصف أوهيميروس هؤلاء الأبطال المؤلّهين "وحين استلقوا تحت الثرى"، فهل بدا أنّه يعزز الدين "أو أنّه يقوّضه ويدمّره كليةً؟" ينطبق الأمر عينه على "الضريح المقدّس والمبجّل في إيليوس[*] **Eleusis**"، أو في ساموثراس[**] **Samothrace**، "فحالما يتفحصها نور العقل، تتبدى تسليمًا بقوى الطبيعة أكثر مما هي قوة الإله".

يضيف شيشرون أنّ ديموقريطس، "وهو واحدٌ من عظماء الرجال حقًا، الذين سقى أبيقور حديقته من ينابيع أفكارهم"، أخطأ في قضية الآلهة. "من يستطيع فهم ما عناه بهذه الصور؟" لماذا تُعبد؟ "ثمّ يأتي أبيقور ويجتثّ الدين كلّيةً من عقول الناس بانتزاعه كلّ فضلٍ وعطفٍ من الآلهة". وكما عبّر شيشرون عن ذلك، وربما كانت رسالةً وجهها لقرائه المتعاطفين: "إنها لحقيقةٌ جليّةٌ، كما جادل صديقنا المشترك بوسيدونيوس **Posidonius** في الجزء الخامس من كتابه حول طبيعة

---

(15) Cisero, 117.

(*) إيليوس، مدينة يونانية تقع جنوب وسط البلاد ضمن منطقة أتيكا، واسمها حاليًا إلفسينا (المترجم).

(**) ساموثرلس، جزيرة يونانية شمالي بحر إيجه (المترجم).

الآلهة، أنّ أبيقور لم يعتقد بوجود الآلهة على الإطلاق، وأنّ ما قاله عنهم قيل لمجرد تجنب خزي الإلحاد". ثمّ يتابع بهجومٍ أخير على آلهة أبيقور على أسسٍ ستطبّق على خاصيّات رؤىً كثيرةٍ أخرى عن الآلهة:

> **إلهٌ منح أطرافًا بشريةً لكنّها لا تستعمل! إلهٌ شفافٌ ووهمي، لا يعطي إشارةً بفضلٍ أو عطفٍ على أحد، غير فاعلٍ ولا مبالٍ! في المقام الأول، لا يمكن أن يوجد مثل هذا الكائن، وأبيقور يعلم هذا، فهو يؤيّد شكليًا وجود آلهةٍ يدمّرها في الوقت نفسه. وأخيرًا، إن كان هذا كلّه هو ما عليه إلهٌ ما، فإنّني سألوّح مودعًا لكائنٍ لا يهتمّ برعاية الجنس البشري وحبه(١٦).**

ينهي هذا الوداع الكتاب الأول، وهو بالتأكيد وداع شيشرون. نذكّر هنا أنّ أستاذه المهم الأول كان أبيقوريًا، وأنّ أستاذه الثاني كان شكوكيًا من الأكاديمية، وأنّه بعد تحوّله، بعدما انتقل من أستاذٍ إلى آخر، لم يعد إلى الخلف أبدًا. ربما كان هذا التحوّل الفلسفي هو القضية المركزية في هذا النص: إذا أردت الحقيقة، فعليك تجنّب اختلاق أيّ شيء. إذا أردت الاهتمام بحاجات الناس، وأن تأخذ على محمل الجد المعارف التي التقطوها من مشاعرهم وأحلامهم، فلا تقدّم لهم شيئًا يبدو وكأنه عونًا للقديم لكنّه في الحقيقة وهميٌّ وعديم الفائدة.

يأتي الآن دور بالبوس الرواقي في الكلام، ويعامله شيشرون على نحوٍ مختلفٍ جدًا عن معاملته لفيلييوس، مثنيًا عليه ومتيحًا زمنًا أطول لموقفه وبراعةً أكثر في التعبير عنه. ينحدر جوهر محاجّة بالبوس من تصوّرين رئيسين، يحيط

---

(16) Cisero, 120.

بهما شيشرون مرارًا وتكرارًا. أولهما، يبدو أنّ التناسق الأخّاذ لتعاقب السماوات لا يحدث من دون إشرافٍ إلهيّ. وثانيهما، إن لم يوجد إله، فالبشر هم الكائنات الأعقل والأقوى والأكثر حكمةً في العالم، ويبدو ذلك صبيانيًا ومتكبّرًا. أشرت إلى ذلك سابقًا، لكن من المفيد التذكير بأنّ معظم المعاصرين يعيشون في مناطق مكتظةٍ بالسكان تحجب فيها الإضاءة والتلوّث النجوم. حتى حين نكون في الريف ويواجهنا مشهد السماء المروّع، فإنّنا نعلم أنّنا نحن من يتحرّك – لم تعد مسألة كيفية عمل العرض الضوئي بكاملها تثير الصدمة. سبب ذلك اعتقادنا أنّنا في مركز الأشياء، مع كلّ ما يتحرك حولنا، بحيث أذهلنا تناسق الحركة فوقنا – حالما نرى الأرض بعيدةً في مكانٍ ما، تدور حول نفسها، يصبح الموكب المضبوط للسماء أقلّ إدهاشًا. مع ذلك، وبالنسبة إلى معظم التاريخ الإنساني، كانت سماء الليل المتحرّكة حجةً ممتازةً للتأليهية. استمعوا إلى ثقة بالبوس: "ما الذي سيكون أكثر وضوحًا وجلاءً، حين نتطلّع إلى السماء ونمعن النظر فيها، من وجود ألوهية عقلٍ أسمى، يشرف عليها؟"(١٧)

لديه أربعة أسبابٍ للإيمان بالله: أولاً، المعرفة المسبقة بأحداث المستقبل – يعتقد أنّ العرافة تتحقّق، وأنّها يمكن أن تتحقّق فقط إذا قدّر الله الأحداث؛ ثانيًا، نِعَمُ الطبيعة – المناخ ووفرة القوت وما إلى ذلك – وكيف تلائم احتياجاتنا بصورةٍ مثالية؛ ثالثًا، المناظر الطبيعية المذهلة من قبيل الصواعق ووابل الأمطار والعواصف الثلجية وعواصف البرد والفيضانات؛ رابعًا، انتظام الأجرام السماوية وحركتها. والأخيرة كما يقول "ربما تكون الأهم"، لأنّك حين تذهب إلى منزلٍ أو جمنازيوم أو أيّ مكانٍ آخر منظّمٍ على نحوٍ جميل ومثالي الترتيب، تفترض أنّ

---

(17) Cisero, 124.

شخصًا ما هو المسؤول - فهذه الأمور لا تحدث تلقائيًا[١٨]. "تظهر حركتها الأبديّة والثابتة، وروعة وغموض انتظامها، القوة الكامنة لعقلٍ إلهـي. إن لـم يـشعر أيّ إنسانٍ بقوّة الله حين ينظر إلى النجوم، فإنّني أشكّ في قدرته علـى الـشعور فـي الأحوال كافةً"[١٩].

يظنّ بالبوس أنّه لمن التطرف في الغرور تصوّر أنّنا الأذكى. ربما يوافـق المعاصرون، إلى حدٍ ما، على أنّه لو وجدت حياةً أخرى في هذا الكـون الفـسيح، فستكون أكثر ذكاءً مما نحن عليه. لكنّ الشيء الوحيد الذي يفكر بالبوس فيه خارج الأرض هو الله، فلو لم يكن الله موجودًا، فسنكون الكائنات الأكثر ذكاءً في العـالم، وسيبدو ذلك نرجسيّةً صبيانية. يقول بابلوس، "من يتصور أنّه ما من شـيءٍ فـي العالم بأكمله أعظم منه ليس سوى أحمقٍ متعجرف. لذلك، لا بدّ من وجود ما هـو أعظم من الإنسان. ولا بدّ أنّه سيكون الله"[٢٠]. تمتزج هذه المحاجّة بفكـرة وجـود مخطّطٍ للكون، لأنّ بالبوس متأثّرٌ بالبشرية بما يكفي ليصرّ على أنّ من هو أفـضل منّا قد خلقنا. "إن أبصرت بناءً رائعًا وجميلاً، فهل تستنتج، لأنّ المهندس المعماري لا يظهر توًّا، أنّ فئرانًا وبنات عرسٍ هي من بنته؟"[٢١]

ليس بوسع بالبوس أن يعلن بقوّةٍ عن سخف أن يكون جـزءٌ ضـئيلٌ مـن الكون، البشرية، متفوّقًا على كلّ ما في الكون. بناءً عليه، طالما أنّ الكون أنجـب العقل، فلا بدّ أن يكون هو نفسه عقلاً حيًا. تحدث الرواقيون عن الله بمـصطلحاتٍ طبيعانيّةٍ تمامًا: "ما ندعوه طبيعةً هو بالتالي القوة التي تتخلّل كامل الكون وتحـافظ

---

(18) Cisero, 129.
(19) Cisero, 145.
(20) Cisero, 130.
(21) Cisero, 124.

عليه، وهذه القوة ليست مجرّدةً من الشعور والعقل". من وجهة نظر بالبوس، ليس الله هو الكون فقط، بل إنّ الأجرام السماوية إلهيةٌ أيضًا. هنالك ضربان من الحرارة، كما يقول: ضربٌ مصدره النار، وضربٌ مصدره الأجسام الحيّة. فالشمس لا تغادر أبدًا، وهي تديم الحياة أكثر ممّا تدمرها، فلا بدّ أنّها حيّةٌ وكذلك حال النجوم.

ومن وجهة نظر بالبوس أيضًا، القصص التي تحدّثت عن الآلهة – ومصدرها الشعراء والفلسفة وتزامن أحداثٍ دنيويةٍ بعينها مع أدوارٍ سماويةٍ بعينها – جميعها "أخطاءٌ طائشة". وعن قصص هوميروس: "هذه الحكايات سخافاتٌ لا طائل منها، وكلٌّ ممّن رووها وأصغوا إليها هم زمرةٌ من الحمقى"(٢٢). مع ذلك، وبما أنّ قوةً إلهيّةً تتخلّل كلّ شيء، يستنتج بالبوس أنّه يمكننا القول أيضًا أنّها تتخلّل الأرض باسم سيريس **Ceres** والبحر باسم نبتون **Neptune**، وهلم جرا، وأنّ عادة عبادة هذه الآلهة أُقيمت. وبغضّ النظر عن الاستعارة الرواقية، يقول إنّ الكون نفسه في الحقيقة هو الله، ويسخر من المعتقد الأبيقوري بأنّ عالمنا أتى إلى الوجود صدفةً. "أليس عجيبًا أن يستطيع أيّ شخصٍ إقناع نفسه بأنّ عدداً من الجزيئات الصلبة والمنفصلة، تتصادم بمحض الصدفة وتتحرك فقط بقوّة وزنها، يستطيع أن يجلب إلى الوجود هذا العالم الجميل والرائع؟"(٢٣)

يفترض بالبوس أنّنا سنكون محظوظين للغاية إذا ما سكبنا كيسًا من الحروف الذهبية على الأرض وأملنا أنّها ستشرح لنا "حوليات" إنيوس. يتابع: "إن كان يمكن أن تخلق صدفةً تصادم الذرات تلك العالم، فلماذا لا تستطيع أن تبني

---

(22) Cisero, 152.

(23) Cisero, 161.

رواقًا أو معبدًا أو منزلاً أو مدينة؟"[٢٤] وكما سوف نرى، سيدفع شيشرون كوتا لمساعدة بالبوس في هذه المشكلة الواضحة بالإشارة إلى أنّنا نتحدث عن طبيعةٍ وليس عن شعرٍ أو عن مدينة. التفسير الدنيوي هو أنّ الحياة، ومسائل أخرى بطرائق أخرى، حادثٌ انتظم في نموذجٍ مكرر. خلافًا لذلك، عندما نضع تنبؤاتٍ لنقطة نهاية بالغة التعقيد لا علاقة لترتيباتها بالخواص الجوهرية لأجزائها، تتناهى احتمالات تحقّقها عشوائيًا إلى الصفر.

إنّ محاجّة بالبوس، بلزوم أن يكون للكون عقلٌ، قائمةٌ على ارتياعه من السماء. كما أنّه، كي يقاسم الآخرين ارتياعه، يضع قائمةً بعجائب الأرض: "فكّروا أيضًا بجمالِ البحر... والمحار المتشبّث بالصخور!" يجادل في لزوم أن يكون العالم مخلوقًا من أجلنا طالما أنّنا وحدنا من يقدّره. تمامًا مثلما خلقت أثينا وإسبارطة لليونانيين والإسبارطيين، كذلك خلق الكون لنا. نحن الوحيدون الذين يقيسون مسار النجوم، فلا بدّ أن تكون النجوم مخلوقةً لنا. ثمّ يلاحظ، "ما نفع الخنزير، عدا أن يؤكل؟ في الحقيقة يقول كريسيبوس إنّ الحياة في الخنزير هي مجرد ملحٍ يحفظه من الفساد"[٢٥]. يبرز الشاهد الغرور الهزلي لفكرة بالبوس التي تنصّ على أنّ العالم مخلوقٌ لأجلنا.

يستنتج بالبوس من وجود البشرية أكثر من ذلك حول وجود الله ويستشهد بما قاله زينون "لا شيء... خالٍ من الحياة والعقل يستطيع إنجاب أيّ مخلوقٍ حيٍّ له عقل. لكنّ الكون ينجب بالتأكيد مخلوقاتٍ حيّةً تتشاطر العقل وفق درجاتها. والكون نفسه بالتالي عقلٌ حيّ"[٢٦]. ينهي بالبوس حديثه بالتذكير بأنّ الظلم في العالم ليس

---

(24) Cisero, 162.

(25) Cisero, 187.

(26) Cisero, 132.

برهانًا على عدم وجود الآلهة، لأنّ العالم ظالمٌ في جزئياته فقط و"الآلهة... لا تهتم بصغائر الأمور. ومن وجهة نظر عظماء الرجال، تنتهي الأمور دائمًا على أفضل حال..." ثمّ يذكّر كوتا أنّ عليه، بوصفه كاهنًا، ألاّ يجادل ضدّ الآلهة.

يلتفت كوتا إلى بالبوس بابتسامةٍ خفيّةٍ لهذا التذكير، ويعبّر فيلييوس، ملتقطًا الابتسامة، عن أمله في أنّ بالبوس سيُطعن أيضًا كما طُعن هو. يؤكد ردّ كوتا لصحبه أنّ لديه كثيرًا من القول في مواجهة التصوّر الرواقي حول الله، لكنّه يوجّه أولاً رميةً أخيرةً على أبيقور، إذ يتّهمه مجدّدًا بالخوف من إنكار وجود الآلهة: خلت أنّ لسانه التصق بحلقه"[٢٧]. بدت الرواقية مخلصةً للحقيقة على الأقل. بعد ذلك، يعود كوتا إلى بالبوس ويقول إنّه لا يحتاج إلى حضٍّ على واجباته العامة: "ما من أحدٍ، متعلّمٍ أو غير متعلّم، سيقنعني بآراءٍ تلقّيتها من أسلافي عن عبادة الآلهة"[٢٨]. يقول إنّه لم يكن يومًا مزدريًا لدين روما و"حتى إنّني أقنعت نفسي بأنّ رومولوس بقراءته للطالع ونوما بتأسيس المراسم الدينيّة وضعا معًا أساسات دولة روما"[٢٩]. هنالك من غير ريبٍ دليلٌ كافٍ هنا على أنّ شيشرون ربّما أخبر قراءه بأنّ إيمانه بالله ذو طابعٍ سياسيٍّ واجتماعيٍّ أكثر ممّا هو روحيٌّ أو فكريّ. أما فيما يتعلق بالوجود الحقيقي للآلهة، فيلتفت كوتا إلى بالبوس ويقول، "لقد حثّني على هذا الإيمان مستنده التقليدي: لكنّك لم تقدّم لي أيّ حجةٍ تُلزمني باعتناقه".

يهزأ كوتا من زعم بالبوس أنّ النجوم والكواكب إلهيّةٌ، ويذكّره بأنّ "فيلييوس وكثيرين غيره لا يعدّون [أنها] حيّةً أصلاً![٣٠] ويسخر أكثر من أنّ بالبوس يستطيع

(27) Cisero, 193.

(28) Cisero, 194.

(29) Cisero, 195.

(30) Cisero, 197.

تقديم كلّ ما بوسعه لتعزيز فكرة الاتّفاق الشامل، قائلاً، "يرضيك أنّ مثل هذه المسائل تحدّدها أحكام الحمقى، أنت، رواقيٌّ، عضوٌ في فرقةٍ تعتبر كلّ حماقةٍ ضربًا من الاضطراب الذهني!"(٣١) وحين يزعج كوتا بالبوس بفكرة أنّ الآلهة ظهرت للناس، يوقفه بالبوس مستشهدًا على نحوٍ مفاجئٍ بأمثلةٍ موقّرةٍ وشهيرة. "أنت يا بابلوس، تخدعني بالأقاويل" يجيبه كوتا، "في حين أنّني أطلب منك حجّةً معقولة".

سرعان ما يقضي كوتا على براهين بالبوس الأربعة. فهو لا يؤمن بالعرافة، ويعترف بأنّ هنالك متعًا وأهوالاً تؤثّر في الناس بقوّةٍ إلى درجة أن يظنوها إلهيّة المنشأ، لكنّ هذا الظن لا يجعلها إلهيّة. ثمّ يواجه زعم أنّه طالما الكون أعلى منزلةً من شخصٍ والشخص يفكّر، إذاً لا بدّ أنّ الكون قادرٌ على التفكير. فيقترح مقارنةً: ما من شيءٍ على الأرض أعلى منزلةً من مدينة روما؛ بالتالي، إمّا أنّ مدينة روما تستطيع أن تفكّر أو أنّ نملةً أعلى منزلةً من مدينة روما. يلهو كوتا بهذه المقارنة، مقترحًا أنّ "كائنًا يستطيع القراءة أعلى منزلةً من كائنٍ لا يستطيعها. لكن ما من شيءٍ أعلى منزلةً من الكون جملةً. إذًا الكون جملةً يستطيع القراءة"(٣٢). وطالما أنّ الكون، من وجهة نظر بالبوس، يمتلك عقلاً لأنّه أنجب مخلوقاتٍ لها عقل، يصرّ كوتا على أنّ الكون أيضًا عازف عود. فيستنتج أنّه ما من سببٍ يدعو لتخيّل أنّ الكون إلهٌ، وإن لم يكن الكون إلهًا، فالنجوم كذلك ليست آلهة. "أنت محقٌّ بالإعجاب بها"، كما يؤكّد لبالبوس، لكن أن تكون مدهشةً لا يعني أنّها ليست ظواهر طبيعية(٣٣). وبتعداد عجائب أخرى، يقول، "ينبغي البحث عن سببٍ معقولٍ لكلّ هذه الظواهر. وفي اللحظة التي نعجز فيها عن إيجاد مثل هذا السبب، نهرع نحو إلهٍ مثل متضرّعٍ أمام مذبح".

---

(31) Cisero, 197.
(32) Cisero, 201-202.
(33) Cisero, 202.

أمّا عن مهارة الصنع التي تسم الكون، "سأوافق"، كما يقول كوتا، "فقط إن كان الكون منزلاً وليس، كما سأظهر، عملاً من أعمال الطبيعة". يتأثّر كوتا بتصوير بالبوس لتآلف الطبيعة وعلاقاتها المتبادلة، لكنّه يصرّ على أنّ ذلك لا يعني حاجةً إلى روحٍ إلهيّة. "تتماسك الطبيعة وتستمرّ بقوّتها الخاصّة من دون أيّ عونٍ من الآلهة. هنالك بالفعل تأصّلٌ فيها، ضربٌ من التآلف أو 'التعاطف' كما يدعوه اليونانيون. لكن بقدر ما يكون من حقّها أن تكون أعظم، بقدر ما تقلّ الحاجة لاعتبارها من صنع قوةٍ إلهية". يؤكد كوتا بعد ذلك على عدم وجود كائناتٍ خالدة، مستشهدًا بالشكوكّي العظيم قارنيادس في محاجّته أنّ كلّ ما هو حيٌّ عرضةٌ للتغيّر والمعاناة والخراب. بل إنّه يقول، "ما من جسدٍ خالدٍ حقًّا، ما من ذرّةٍ منفردةٍ لا تستطيع أن تنقسم وتتشظى. إذًا، كلّ ما هو حيٌّ هشٌّ بطبيعته... هنالك عددٌ لا يُحصى من الحجج القاطعة لإثبات أنّ كلّ كائنٍ واعٍ لا بدّ أن يفنى في نهاية المطاف"(٣٤).

وفي محاجّةٍ طريفةٍ، يُحيي كوتا فكرة قارنيادس عن الصفات الأخلاقية للإله، فيكتب أنّ "كائنًا لا يمسّه ولا يمكن أن يمسّه أيّ شرٍ ليس بحاجةٍ للاختيار بين الصالح والطالح. ماذا عن الحجّة والعقل إذًا؟ نستخدم هاتين الملكتين كي ننطلق من المعلوم إلى المجهول. لكن ما من مجهولٍ على الله"(٣٥). تصحّ هذه المشكلة أيضًا على كلّ الفضائل الأخرى، كما يجادل، ملاحظًا أنّ العدالة هي نتاج الاجتماع البشري، وأنّ ضبط النفس يستتبع الإغواء، وأنّ الشجاعة تظهر في حالات الألم والكدح والخطر.

---

(34) Cisero, 206.
(35) Cisero, 207-208.

ما الذي يمكن أن يعلمه الله عن أيٍّ من ذلك كلّه؟ هنا يقول كوتا إنّه لا يستطيع ازدراء الجماهير الجاهلة إذا كان الفلاسفة الرواقيون يردّدون مثل هذا الهراء. بالعودة إلى تصوّر أنّ الكون هو الله، يسأل كوتا، "لماذا أضاف إذًا عددًا آخر من الآلهة؟ ويا لهم من حشد!" بعد تعداد أسماء آلهة الكواكب، يعود إلى فكرة سيريس **Ceres** إله الحبوب، وباخوس إله الخمر، ويسأل بفظاظةٍ، "هل تظنّ حقًا أنّ هنالك مجنونًا إلى درجة الاعتقاد بأنّ الطعام الذي يتناوله هو إله؟ أمّا بالنسبة إلى البشر الذين قيل إنّهم صاروا آلهةً، هل تستطيع أن تعطيني تفسيرًا عقلانيًا لكيفية حدوث ذلك في الماضي وعدم حدوثه في الحاضر؟"(٣٦)

تعالج المحاجّة الأخيرة التي تقدّم بها كوتا قضية رعاية الآلهة للبشر. جادل بالبوس في أنّهم يقومون بذلك، لأنّهم منحونا العقل، أعظم هبةٍ ممكنة. لم يكن كوتا واثقًا إلى هذا الحد، لأنّ العقل ذو حدّين: "قلّةٌ فقط، وهم نادرون، يستعملونه لفعل الخير، في حين أنّ كثيرين يستعملونه باستمرارٍ لفعل الشر". يصرّ على أنّ الآلهة كان بوسعها أن تهبنا عقلاً يصدّنا عن الرذيلة والجريمة، ويسأل كيف أمكن أن ترتكب الآلهة مثل هذا الخطأ. أمّا بصدد معاقبة الأشرار ومكافأة الأخيار، فلم يجد كوتا أيّ دليلٍ على ذلك. اعتاد ديوجينس الكلبي القول إنّ هاربالوس **Harpalus**، الذي عُدّ واحدًا من أكثر لصوص زمانه نجاحًا، شاهدٌ حيٌّ على عدم وجود الآلهة، لأنّه تمتّع طويلاً بحسن الطالع". بعد ذلك، يذكر كوتا عددًا من القصص الساحرة عن لصوص المعابد منتهكي المقدّسات، ومن بينهم شخصٌ قال بوضوح، "من السخف التضرّع إلى الآلهة التماسًا لعطاياهم ثمّ تجاهلهم حين يقومون بمنحها"، فمثل هذا السلوك، كما يخبرنا، يؤدّي إلى ازدهار اللص، وليس إلى خرابه. "قد

---

(36) Cisero, 209.

نكرّس مقاماتٍ للعقل والإيمان والفضيلة، لكنّنا نعلم أنّها لا يمكن أن توجد إلا داخل نفوسنا. نطلب من الآلهة تحقيق أمنياتنا بالسلامة والثروة والنجاح. لـذلك يـدحض رخاء الأشرار وحسن طالعهم، كما كان ديوجينس يردّد دائمًا، قـدرة الآلهـة"(٣٧). تنبع الفضيلة والعقل والإيمان من داخل أنفسنا – ولا يتبقى إذًا من حجّةٍ على وجود الآلهة إلاّ العدالة الإلهية، ولهذا فمن الأهميّة بمكانٍ أن نلاحظ عدم وجودها. يذكّرنا كوتا أيضًا بـ "دياغوراس الملحد"، الذي رفض صورًا قربانيةً تشهد على البحّـارة الذين أنقذتهم العناية الإلهية، بالتساؤل عن صور أولئك الذين هلكوا على الرغم من تضرّعهم.

وعلى نحوٍ أشدّ إيلامًا، يريد كوتا أن يعرف لماذا تسمح العناية الإلهية كليّـة القدرة، التي يزعم بالبوس وجودها، بأن يُدمَّر الجمال. يتحدّث عن البلدات المنهوبة ويتساءل:

> **أما من إلهٍ يأتي فينقـذ هـذه المـدن العظيمـة والرائعـة ويحميها؟... تقول إنّ قدرةً إلهيةً لربٍ تستطيع خلق أيّ شـيءٍ وتحريكه وتحويله كما تشاء. لا تعرض هذا الإيمان بوصفه خرافةً أو حكايات عجائز، بل بوصفه قضيةً منطقيةً في علمٍ طبيعـي. تحاجج في أنّ هذه المسألة، التي تشتمل علـى كـلّ الأشـياء وتحتويها، هي متقلبةٌ مطواعةٌ في أرجاء الكون(٣٨).**

إنّ العناية الإلهية كما يفترضها قادرةٌ على "تحقيق كلّ ما يرضيها" ومع ذلـك تدع الناس يموتون. "إنها لا تعتني حتى بالأمم. الأمم؟ لا تعتني حتى بكـلّ الـشعوب

---

(37) Cisero, 232.

(38) Cisero, 234.

والأعراق، لذا لن يخالجنا العجب إذا أظهرت ازدراءها للجنس البشري مجتمعًا". سيكون ذلك سيئًا بما يكفي، ينوح كوتا، غير أنّ الرواقيين يجادلون أيضًا، "بالروحيّة نفسها"، أنّ الآلهة ترسل الأحلام للناس وأنّه خليقٌ بهم تقديم النذور للآلهة.

لكنّ النذور مقدمةٌ من الأفراد، ألذلك يولي العقل الإلهي مشاغل الأفراد اهتمامه؟ إذًا، وكما ترى، لا يمكن أن يكون هذا العقل الإلهي مشغولاً إلى هذا الحد كما تظنّ. لكن، وحتى إن افترضنا أنّه بكامل تمدّده يدير السماء ويصون الأرض ويهدّئ البحر، فلماذا يجيز للآلهة الآخرين التبطّل من دون أيّ عمل؟ لم لا يعيّن بعض هؤلاء العاطلين عن العمل مفوّضين للشؤون البشرية؟ إذ يبدو أنّه لا أحد منهم في المتناول[٣٩].

إنها آخر عبارةٍ واقعيّةٍ في الكتاب. بعد هذا - والتأكيد الأخير لكوتا على أنّه لا يجحد وجود الآلهة، بل يذكّر بتجرّدٍ مستمعيه بمدى صعوبة المسألة - يعود شيشرون فجأةً إلى المشهد ليلخّصه. بإيجازٍ، ومستعجلاً الخاتمة، يثني على كوتا لتحليله البارع لكنّه يقول إنّه يتفق عمومًا مع بالبوس والرواقيين. وهذا هو الأمر.

وفّر كتاب شيشرون مصدرًا جاهزًا لكلّ من يهتم بمحاجّات الشك، كما أنّه أتاح الأفكار للقراء الذين لا يجيدون إلاّ اللاتينية. ما الذي اعتقده شيشرون؟ يبدو أنّه كان متديّنًا في أعماله المبكّرة، "الجمهورية" و"القوانين". في مقدّمة كتاب "طبيعة الآلهة"، يخبرنا شيشرون بأنّه كتب في الفلسفة لثلاثة أسباب. أولها، وفرة الوقت بعدما أبعدته التغيرات السياسية عن شؤون الحكم. وثانيها، اعتقاده أنّ تعلّم الفلسفة سيجلب الخير للأمة، غير إنّ كثيرًا من الناس لا يجيدون قراءة اليونانية. أخيرًا، أقرّ بأنّ "اعتلال عقلي وقلبي دفعني إلى هذه الدراسات، سحقني وهزني، مثلما فعل

---

(39) Cisero, 234.

بي سوء طالعي الرهيب الذي كان عليّ تحمّله". سوء الطالع هذا هو فقدانه لابنته توليا في العام ٤٥ قبل الميلاد. كان محزونًا، وقد انهار زواجه الثاني في خضمّ ذلك الحدث. خطّط لبرهةٍ أن يؤلّه توليا، فيتمكّن من بناء معبدٍ صغيرٍ لذكراها في ضيعته، لكنّه لم يقم بذلك. عوضًا عن ذلك، كتب شيشرون أثره الرائع عن الشك، على الرغم من أنّه لم يقل يومًا إنّ أحدهما كان بديلاً عن الآخر.

تساءل بعض الباحثين عن هذا الأمر – ألم يرتدّ إلى الدين؟ مع ذلك فإنّه، وبوضوحٍ، لم يفعل. ذلكم ردٌّ آخر محتملٌ على الفقدان، اتّخذ شكل السعي وراء حقيقةٍ يمكن إثباتها خلال تقلبات الكون المجنون والسارق. قد يكون البحث عن حقيقةٍ يمكن إقامة البرهان عليها عزاءً غير قابلٍ للنقل. يبدو أنّ ما حاول شيشرون إثباته هو أنّه لا يمكننا معرفة إذا كانت الآلهة موجودةً – لكن يبدو أنّ وجودها غير مرجّح(٤٠).

هنالك من يفترض أنّ شكوكية شيشرون تنامت لأنّ معاصريه صاروا أكثر سذاجةً(٤١). كان صديقه تيرينتيوس فارو **Terentius Varro** قد كتب للتوّ "أوابد إلهيّة"، وهو بحثٌ في الدين صنّف مجموعةً واسعةً من آلهة روما ودعا إلى إحياء عبادتها. لاحظ فارو أنّ طرائق فهم الآلهة تغيّرت مع مرور الزمن، لكنّ الواقع

---

(٤٠) لذكر أستاذٍ من المرحلة يوافقه في رأيه: "النقطة الأساس هي أنّ كوتا، بوصفه أكاديميًا، يجد نفسه في تعاطفٍ أكبر مع الأبيقوريين منه مع الرواقيين حين يصل الأمر إلى اتخاذ قرارٍ بصدد الآلهة التي تتدخّل في حياة البشر. كوتا حائرٌ حقًا بصدد وجود الآلهة حين يتعلق الأمر بخلود الروح". يشير هذا الأكاديمي إلى أنّ شيشرون قد دفع كوتا إلى أن يعزو عظمة روما إلى الإبقاء على شعائرها. "هذا يكفي، لكنّه كان قصيرًا جدًا وتبعه سجالٌ حثيثٌ حول استحالة البرهنة على وجود الآلهة، لم يكن هنالك ردٌّ عليه. والخلاصة الحتمية التي يصل إليها القارئ من نهاية كتاب De Natura deorum هي أنّ شيشرون، مع كل الاحتياطات اللازمة، قصد أن ينفي وجودها". انظر: Momigliano، الصفحة ٦٩.

(41) Momigliano, 72.

الخاصّ بالتفاصيل المتعلقة بها لم يثِر إلا قليلاً من اهتمامه الذي انصبّ على أمر توجيه عبادة هذه الآلهة لصالح الدولة. أفاد كتاب فارو في إلهام إحياءٍ محافظٍ لدين روما قام به يوليوس قيصر ومن ثمّ أغسطس. احتفى شيشرون بكتاب فارو في العام ٤٦ قبل الميلاد، وكان حريصًا في مؤلّفه الذي كتبه في الفترة نفسها على تأكيد ضرورة أن تحافظ روما بفاعليةٍ على تقاليدها الدينيّة. وفي العام ٤٤ قبل الميلاد، استعيدت العبادات المهجورة بتشجيعٍ من كتاب فارو. صدر مرسومٌ بتقديم قربانٍ عامٍّ للاحتفال بذكرى مولد قيصر، وقد بولغ في إبراز تمثال قيصر بين تماثيل الآلهة. كان تزايد النفاق سمةً طاغيةً في ذلك الوقت حتى بين أصدقاء شيشرون وأعدائه. ربما ساعد ذلك على دفع شيشرون في اتجاهٍ آخر. غير أنّ شكوكيته لم تكن فقط اشمئزازًا من اختيال قيصر. كانت توليا محبوبة شيشرون قد ماتت، ويمكن أن نفترض أنَ أباها سأل نفسه أسئلةً حدّيةً حول طبيعة الفناء. إذا نظرنا إلى كلمات كوتا عن الخلود من هذا المنظار، تبدو لنا أكثر حزنًا وقسوةً. انظروا إلى ملاحظاته الأخيرة لبالبوس حول إلهه: "ينتج عن نظريّتك أنّ هذه العناية الإلهية هي إما جاهلةٌ بقدرتها نفسها أو لا مباليةٌ بحياة البشر. وإلا فهي عاجزةٌ عن تقدير ما هو الأفضل. أنت تقول، 'العناية الإلهية لا تهتم بالأفراد'. يمكنني تصديق ذلك على أفضل وجه"(٤٢). كانت تلك الكلمات من بين آخر عبارات الكتاب.

"في العرافة"، هو كتاب شيشرون الثاني، وكان من المفترض أيضًا أن يكون تدوينًا لمحادثةٍ خاصةٍ، هذه المرة بين شيشرون وأخيه. يتحدّث الأخ أولاً، مؤيّدًا لفنون العرافة. يدكّ شيشرون بنيان هذه المحاجّة، موجّهًا ضرباته إلى العدد

(42) Cicero, 234.

المحدود جدًا من النبوءات الصالحة أو المفيدة وإلى انعدام الاحتمال المتأصّل في أن تتضمن حقًا أحشاء الطيور أو موضع نجومٍ نائيةٍ معلوماتٍ عن تفاصيل حياة شخصٍ مفترضٍ في يومٍ مفترض. كان ذلك واحدًا من أواخر النصوص التي كتبها شيشرون. فقد انحاز إلى الجانب الخاسر بمعارضته لأغسطس وقُتل في العام ٤٣ قبل الميلاد. لكنّه بقي في الذاكرة بوصفه، من بين أمورٍ أخرى، أستاذًا لا نظير له في النثر اللاتيني. وسيبقى صوتًا أساسيًا في مستقبل الشك.

لوكريشيوس والقصيدة الأبيقورية

كان تيتس لوكريشيوس معاصرًا لشيشرون وشاعر الأبيقورية العظيم. مؤلفه "في طبيعة الأشياء" قصيدةٌ بطول كتابٍ تصف بإسهابٍ منظومةً فلسفيةً بارعةً ومعقدة – ربما تكون المغامرة الناجحة الوحيدة في هذا المضمار في تاريخ أوروبا. كانت الأفكار إعادة إنتاجٍ أمينةً لمقولات أبيقور، غير أنّ القصيدة عملٌ بالغ الأصالة يعبّر عن هموم خصوصية لحظته التاريخية. لقد شعر لوكريشيوس بانحدار الجمهورية الرومانية؛ سيطرةِ الجيش، وسلسلةً متلاحقةً من الفضائح، وفسادٌ منتشرٌ في كل مكان. اعتقد لوكريشيوس أنّه من الأفضل، في مثل هذه الظروف، اتّباع أبيقور بعيدًا عن الحياة العامة وداخل حديقة الصداقة.

أبيقور هو مخلّص البشرية في شعر لوكريشيوس، وهو شعرٌ ملحميٌّ للشكّ والجحود يحتفي بأبيقور بوصفه المدافع الكبير عن الفكر العقلاني وقاهر الدين. يلمّح النصّ أيضًا إلى الفخر الذي يشعر به الناس لتوصّلهم لهذه الاستنتاجات. يظهر مقطعٌ صغيرٌ بسرعةِ امتنان مئاتٍ من الأتباع:

إذ تستلقي أمام أبصارنا حياة الإنسان بائسةً ذليلةً،
مسحوقةً كالتراب تحت وطأة الدين
(الذي يبرز رأسه من السماء، وجهه الرهيب
يحدّق في الإنسان من مولده إلى مماته)،
رجلٌ واحدٌ، يونانيٌ، كان أوّل فانٍ يجرؤ
على الاعتراض، أوّل من صمد في المواجهة.

*   *   *

لا خرافات الآلهة، لا البرق، لا تهديد
دمدمة السماء يمكن أن ترعبه، ما يؤكّد
أنها شحذت عقله المرهف بالشوق ليكون
أوّل من يقتحم بوابات الطبيعة محكمة الإغلاق.
سادت حماسة عقله، وخطا خطواتٍ واسعة
متجاوزًا أسوار العالم الملتهبة،
مغيرًا على ميادين الكلّ الذي لا يقاس.

*   *   *

يعود مظفّرًا بمعرفة الظاهر،
والخفي، القانون الذي يمنح لكلّ شيءٍ
حدوده العميقة ومداه المحدود.
يستلقي الدين مسحوقًا تحت أقدامنا،

وها نحن خلقنا آلهةً بانتصارنا[٤٣].

كانت التقاليد المتّصلة بحياة آلهة اليونان مختزلةً في خرافاتٍ حين مضى أبيقور "مهاجمًا ميادين الكلّ الذي لا يقاس". والبيتان الأخيران من المقطع المقتبس مؤثران بصورةٍ خاصّة.

بالنسبة إلى لوكريشيوس، كما إلى أبيقور، لم تبدُ الحقيقة المطلقة للموت وغياب الآلهة موهنةً؛ بل بدا، فعليًا، أنّها تضفي عذوبةً على الحياة. انظروا إلى تأملاته الهادئة في حياة ما بعد الموت:

فضلاً عن ذلك، تقف الروح خالدةً بطبيعتها

وتنزلق إلى الجسد لحظة الولادة،

لماذا لا يسعنا أيضًا استعادة أزمنةٍ مضت،

بالإبقاء على آثار حيواتنا السابقة؟

لكن إن كانت قوة الروح متبدّلةً إلى درجة

أن كلّ مخزون عملها السابق يسقط،

فهذا، على ما أخال، لا يختلف كثيرًا عن الموت.

بمعنىً آخر، إن لم تستطع تذكّر حيواتك الماضية، فالأمر مساوٍ تقريبًا لعدم وجودها، وإن كنت ستعيش بعد الموت لكن من دون ذاكرةٍ، فالأمر مساوٍ تقريبًا للموت. أما بالنسبة إلى التقمّص، فيلاحظ لوكريشيوس أنّه "إذا كانت الأرواح لا

---

(٤٣) انظر:
Lucretius, On the Nature of Things, trans. and ed. Anthony M. Esolen (Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 1995).
الصفحة ٢٦-٢٧.

تفنى ويمكنها التنقّل بين الأجسام، فستصبح جميع المخلوقات خليطًا من السمات المتقاطعة: ... سيهرب الصقر من انقضاض الحمامة؛ سيصبح الناس حمقى والمخلوقات المفترسة حكيمة"(٤٤). ويستنتج، لا! تموت الروح مع موت الجسد.

أمّا حول مسألة أصل الوعي، فيوضح لوكريشيوس أنّ الوعي ينشأ أيضًا من قوانين الطبيعة: "ينبغي أن تقرّ الضرورة بأنّه لا بدّ أن يحتوي ما يدرِك بالحس ذراتٍ خاليةً من الحسّ... ومن فقدان الحس ولدت حياة الحيوان". تعلّمنا حقيقة أنّنا مخلوقون من أجزاء خاليةٍ من الحس أنّ الخالي من الحس يمكن أن ينتِج (أو يضاف إلى) ما يدرك بالحس.

"هكذا تحوّل الطبيعة الغذاء إلى لحمٍ حيّ/ ومن هذا الغذاء
تولد أحاسيس الحيوان/ وبطريقة مشابهة لصنع مادةٍ جافةٍ قابلةٍ
للاشتعال/ تنبعث لهبًا يُحرق كلَّ شيء"(٤٥).

كانت هذه الطبيعانيّة، كما أكّد، أنباءً سارّةً، وكان توّاقًا مثل أبيقور لتحرير البشرية من قلق الموت.

الموت بالتالي هو لا شيء بالنسبة إلينا، ليس مثيرًا للقلق،

طالما سلّمنا بأنّ الروح ستفنى أيضًا.

تمامًا مثلما لم نشعر بالألم في أزمنة الماضي

حينما احتشدت قرطاجة لشن الهجوم.

* * *

ولذلك أيضًا، حين لا نعود كما كنا

---

(44) Lucretius, 112.

(45) Lucretius, 82.

وتتفكك وحدة الروح والجسد،

بالكاد بعدها، وحينما نزول،

سيحدث أيّ شيء لنا ويحرّك الحواس،

حتى لو اختلطت الأرض بالبحر والبحر بالسماء!

*   *   *

لو شاهدت الآن شخصًا يغيظه

أن يتفسّخ بعد موته

أو تتناهشه الوحوش أو تحترق جثّته

ستعلم أنّه يكذب، وأنّ شيئًا خفيًا

يعتمل في قلبه، بمعزلٍ عن تأكيده

أنّه ما من شعورٍ بعد الموت(٤٦).

تكمن المشكلة في أنّه "يفترض، من دون معرفةٍ، أنّ بعضًا من نفسه سيبقى". يتخيّل جثمانه، يشعر بالأسى عليه، و"لا يستطيع أن يدرك أنّه حين يموت فلن يكون هنالك 'هو' آخر حيٌّ لينوح على كونه مجرّدًا من نفسه".

تشير مشاعرنا إلى أنّ نفوسنا حقيقيةٌ وباقيةٌ، وأنّنا إذا لم نكن جزءًا من لعبةٍ من ألعاب الورق، فسنشعر بعد مائة عامٍ من موتنا أنّنا منسيّون قليلاً. يقترح لوكريشيوس أنّنا لو استطعنا إدراك أنّنا لن نستمرّ، بأي معنىً، بعد الموت، فسوف

(46) Lucretius. 114-116.

ندرك أنّنا سنتحرّر بعد الموت من كلّ إمكانات الألم والقلق والمهانة وغيرها من الفواحش. على سبيل المثال، لن نتعرّض بعد موتنا أبدًا للشعور بأنّ وحوشًا تتناهشنا. لن تكون لديك فرصةٌ لافتقاد وجهك الحسن، كما يذكّرنا لوكريشيوس، قائلاً إنّه حين يموت الإنسان، "لن يكون هنالك 'هو' آخر حيٌّ لينوح على كونه محرومًا من نفسه". كذلك، فأيّ جزءٍ من الزمن تملكه هو الزمن الوحيد الموجود، بقدر ما تكون معنيًّا، لذلك فالإلحاح على مزيدٍ من الزمن ليس منطقيًا.

حافظ على بقائك في هذا الجيل وما يليه –

حتّى لو كان الموت الخالد يتربّص،

ولن يكون من سيرحل مع غياب الشمس

موجودًا لوقتٍ يقلّ عمّا

أحسّه قبل شهرٍ مضى، أو قبل قرون(٤٧).

هو متجهّمٌ إلى حدٍّ ما، بالتأكيد، لكنّ بيت القصيد هو التوقّف عن محاولة التشبّث بالحياة والتمتّع بها، والتوقّف عن القلق بشأن الموت.

أشرت سابقًا إلى أنّ أبيقور كان "ربًّا" للوكريشيوس. يتمثّل ما يقوله لوكريشيوس في أنّ أبيقور "ربٌّ"، مؤسّس طريقةٍ في العيش تدعى اليوم 'حكمةً'". لو كان بروديكوس **Prodicus** من سيوس **Ceos** أو أوهيميروس محقّين في أنّ أصل الآلهة أشخاصٌ عاديّون جلبوا للبشرية أشياء رائعة، فإنّ أبيقور، كما يفترض لوكريشيوس باستهتار، قد حظي باللقب أيضًا:

---

(47) Lucretius, 121.

أحضر الاختراعات القديمة للآلهة الأخرى تلك!

لأنّ سيريس، كما يقولون، أوّل من قدّم الحبوب لنا، وباخوس

قدّم للفانين شراب عصير الكرم –

مع ذلك يمكن أن نحيا دونهما،

* * *

لكن، من دون قلبٍ طاهرٍ، لا أحد يعيش جيدًا.

ما يؤكّد أنّه استحقَ منّا اسم ربٍ

طريقة عيشه، التي تنتشر منذئذٍ في الأصقاع،

تمنح عزاءً مسكّنًا عذبًا لعقول الناس(٤٨).

العزاء هبةٌ تبدو أكثر شبهًا بإلهٍ بالنسبة إلى لوكريشيوس – تعلو بكثيرٍ كأسًا من الخمر وصرّة طعام. ثمة أشياءٌ أخرى تؤكل وتشرب، وهنالك ما يديم الحياة أكثر من الطعام. مفاد فكرة لوكريشيوس عن أصل الآلهة أنّ الناس شاهدوا ما يدهش في السماء، وتبدّل الفصول، ولم يتمكّنوا من فهمها. "ملاذهم، إذًا: تسب كلّ شيءٍ إلى الآلهة". لكنّ الأمر لم يتوقّف عند هذا الحد. "أيها الخلائق البائسون، ما بالكم تعزون إلى الآلهة مثل هذه الأعمال الشائنة وهذا الغضب المرير! كم من أحزان يهيئها الناس لأنفسهم، وكم من كلومٍ تثخن أجسامنا، ودموعٍ تذرفها أعين أبنائنا!"(٤٩)

---

(48) Lucretius, 159.

(49) Lucretius, 192.

آمن لوكريشيوس بآلهة أبيقور، لكن نظرًا لأنّهم غائبون عن عـالم البـشر، يخلو عالمه من الآلهة. لقد أغاظ أولئك الذين يجاملون شكليًا الآلهة التقليديـة مـن موقفٍ عقلاني. فكلماته حول المسألة تتّسم بمسحة استهجانٍ رافضٍ لهـم وتجعـل عرض موضوعه مبهجًا أمام ناظرينا: "إذا أصرّ إنسانٌ على تسمية البحر ’نبتـون‘ أو الحبوب ’سيريس‘، وأساء استعمال اسم باخوس بدل أن يدعو الخمـر باسـمه، فليسمح لنا أن نستمرّ بتسمية العالم ’الإلهة الأمّ‘، طالما أنّه حقًّا يبقي عقله خاليًا من وصمة دينٍ وضيع"(٥٠). لقد أجاد لوكريشيوس السخرية من المارقين.

كما أنّه تعمّد وصف آلية عمل الدين لأنّه اعتقد أنّ الخوف والغموض يدفعان بطرقٍ مختلفةٍ الأشخاص الأذكياء للعودة إلى إيمانهم القديم. وهو يحذّر: "لا تنـدفع مثل أحمقٍ متبلّد الذهن" للتحقّق من مصدر برق ورعد العاصفة كي تفهـم عقـول الآلهة(٥١). فالبرق والرعد، كما يؤكد لقارئه، تأثيران طبيعيان للغيوم والسماء فـي عاصفة. لكنّ تفاصيله تتّسم بالطرافة. (ينتج بعض الرعـد مـن تـصادم الغيـوم، وبعضها الآخر من فرقعة تفريغ غيومٍ ممتلئةٍ بإفراط: "ما من داعٍ للتعجّـب. امـلأ مثانة حيوانٍ إلى أن تطفح: ستفرغ محتواها بفرقعةٍ شديدة"). لكـنّ الهـدف دومًـا تأكيده لقرّائه على وجود تفسيرٍ طبيعانيٍّ لكلّ شيء(٥٢).

وهو يشرح عالم البدن والمشاعر بشغفٍ - مفعمٍ بالبراعة والزخرف معًا - يجعل قصيدته تتشامخ كردٍّ مهيبٍ على بيان الرب في سفر أيوب. إذ يحتفي فضوله الألمعي بكلّ شيء: لماذا تكون الثمار "وفيّةً لأشجارها"، بدلاً عن توالد كلّ الأشياء بعضها من بعض؛ لماذا "لا تستطيع الطبيعة تكييف العمالقة ليخوضوا البحار ببضع خطوات"؛ لماذا الجدران الحجرية "تذرف مقدارًا وافرًا من قطراتٍ كبيـرة"؛ لمـاذا

(50) Lucretius, 75-76.

(51) Lucretius, 202.

(52) Lucretius, 203.

يختلف وزن كرتين متساويتي الحجم من الصوف والرصاص؛ لماذا يصاب الأولاد بالدوار حين يدورون حول أنفسهم. إنّ توصيفاته لحركات الذرات وسلوكها بالغة الإسهاب بحيث يبدو النص في أحيانٍ كثيرةٍ تقنيًا على نحوٍ مسرفٍ، لكنّ البحث عن أيّ تفسيرٍ ميكانيكي قد يأخذه بعيدًا في تأمّلاته الخيالية المدهشة:

لا تحسب أنّ الذرات تترابط كيفيًّا.
أينما نظرت ستجد نزواتٍ ومسوخًا:
قد تظهر أجناسٌ بشرها أنصاف وحوش،
قد تنبت من جذعٍ حيٍّ أغصانٌ سامقةٌ
أحيانًا، وقد يرتبط سكان البرّ بحياة البحر
والطبيعة، ترعى كلّ شيءٍ في أيّ مكان
تغذّي أوهامًا تنفث لهبًا ونتانة.
لا يحدث ذلك، ونحن نعلم، لأنّ كلّ شيءٍ
مصنوعٌ من بذرةٍ بعينها، من أرومةٍ بعينها،
وخلال نموّه يحافظ على نوعه.
لا بدّ له بالطبع، فما يجعله يحافظ على نوعه، قانونٌ ثابت[٥٣].

إنّه يمضي في توضيح "القانون الثابت" من ناحية الذرات. ويتوسّل إلى قارئه أن "يصغي إلى حقيقة العقل! حقيقةٌ جديدةٌ تكافح لتشقّ طريقها، لتبادرك القول وتظهر لك سيماء جديدةً للعالم". وبعد ذلك يباشر نظم كونيات أبيقور المدهشة شعرًا:

(53) Lucretius, 77.

محالٌ أن يبدو ذلك الآن معقولاً
آن يفغر الفضاء فاه بلا حدودٍ وفي كلّ اتجاه،
وبذورٌ لا تحصى في بحارٍ لا يسبر غورها
تحوّم بطريقةٍ ما، تدفعها حركةٌ متواصلة،
لا بدّ أنّ عالمنا والسماء كائنان فريدان،
وتلك البذور من دون اكتمالها باطلة!

*   *   *

وبعدما أبدعت الطبيعة كامل عالمنا
بنفسها، بالصدفة، باندفاع الذرات وتصادمها،
تاهت في العتمة عن درب نتيجتها،
لكنّها اختلطت على الأقل بتركيباتٍ
أضحت أصل الأشياء الهائلة،
في الأرض والبحر والسماء والأحياء(٥٤).

بما أنّ عالم الذرات الخاصّ بنا خلق أشياء رائعة، يؤكّد لنا لوكريشيوس أنّ قانون الطبيعة ومصادفاتها تستلزم خلق تجاويف لا نهاية لها من العجائب. أما العوالم الأخرى، فتستوطنها "أنواعٌ مختلفةٌ من البشر والحيوانات". ليست "السماء

(54) Lucretius, 86-87.

والأرض"، ولا "الشمس والقمر والبحر" فريدةً ولا نظير لها؛ إذ توجد أعدادٌ وافرةٌ منها في أرجاء الكون. ما يفضي بلوكريشيوس إلى الزعم بأنّ الآلهة لا تستطيع ببساطةٍ إدارة ذلك كلّه - إنّه عملٌ هائلٌ. عوضًا عن ذلك، "الطبيعة حرّةٌ"، ولا تحدّها حدود؛ "تقوم بعملها بإرادتها، متحررةً من الآلهة جميعًا". إنّها لحظةٌ بارزةٌ في تاريخ الشك:

من يستطيع تحريك الأجرام السماوية ويجعل

الدفء المثمر يهبّ على الأرض من علٍ

جاهزًا في كلّ زمانٍ ومكان

يجمع سحبًا دكناء ويهزّ السماء الهادئة

بهزيم الرعد، لتنهمر بروقًا غالبًا

ما تزلزل هياكله، لتثور في الصحراء، متقهقرةً

للتدرّب على الهدف، بحيث تخترق رماحه

الجناة وتذبح الأبرياء(٥٥).

يطوّر المقطع الشعريّ فكرة أنّ عالمًا تديره باستمرارٍ قوةٌ عاقلةٌ أقلّ كفاءةً بكثيرٍ من كونٍ يولّد نفسه وفقًا لمبادئ منتظمة. وجّه المقطع أيضًا طعنةً لسخافة إلهٍ عاقلٍ يرمي أضرحته بالصواعق، ويسخر من عملٍ مجرّدٍ يرتبط بفكرة العدالة الإلهية. يقول كثيرون إنّ هذا العالم بالغ التعقيد بحيث لا بدّ أن قوّةً عاقلةً وقادرةً

(55) Lucretius, 88.

هي التي صممّته. لكنّ لوكريشيوس يقول خلاف ذلك – العالم واسعٌ وجليلٌ بحيث ينبغي أن يكون ذاتيّ الدفع، لأنّه من السخافة تصورّ قوّةٍ تحاول إحداث ذلك كلّه بوجود نظريةٍ ميكانيكيةٍ بديلة.

من أجل تحقيقات لوكريشيوس المفرحة – في مسائل من قبيل ما إذا كانت النساء وإناث الحيوانات تستمتع بالجنس (وهو يعتقد أنّ الإجابة نعم) – وأسلوبه الشعري وتوصيفاته الخيالية وصرامته العقلية، قرأه العامّة ودرسوه لقرونٍ، إضافةً إلى شخصياتٍ رائدةٍ في الأدب الروماني. كان له تأثيرٌ هائلٌ على فيرجيل **Virgil**، على سبيل المثال، كما أنّ أوفيد أحبّ مادّيته وسخريته من الآلهة التقليدية. كانت العبارة الأفضل لأوفيد حول ذلك: "من الملائم وجود آلهة، وطالما الأمر مناسبٌ، دعونا نؤمن بوجودها". يبدو أن ذلك المزاج هو الذي كان سائدًا من غير ريبٍ. بالمناسبة، توفي لوكريشيوس من دون أن تكون قصيدته جاهزةً للنشر؛ وقد قام شيشرون بتجهيزها نيابةً عنه. لم يعمّر شيشرون طويلاً بعد لوكريشيوس، فقد توفيّ الرجلان في منتصف القرن الأول قبل الميلاد. سنحول انتباهنا الآن إلى الشخصيات الثلاث التالية في مطلع الإمبراطورية.

بليني الأكبر

عاش بليني الأكبر بين العامين ٢٣ و٧٩ للميلاد. وقد ولّد عهد نيرون كثيرًا من القلق واضطهادًا حقيقيًا، في المقام الأول بين الطبقات صاحبة الامتيازات. شكّلت الرواقية منبرًا فلسفيًا للمعارضة التي حاولت أن تحيي مجلس الشيوخ وتعيد إليه سلطاته. ومع ذلك، كان بليني الأكبر رواقيًا، يعيش مرتاحًا إلى حدٍّ معقولٍ في ظلّ الأباطرة، يخدم الدولة نهارًا ويكتب أبحاثه المسالمة إلى حدٍّ بعيد والتي تتملّق

الإمبراطورية في أغلب الأحيان. لم يصل إلينا من كتبه إلاّ "التاريخ الطبيعي"، وهو كتابٌ ممتع. يتضمّن الكتاب خلاصاتٍ وافيةً لمعلوماتٍ عن العالم، بعضها مشوّقٌ للقارئ المعاصر فحسب، مثل القسم الخاص بـ"نبات البردي واختراع الورق"، وبعضها الآخر مسلٍّ ومثقِّفٌ تاريخيًا، من قبيل قسمٍ بعنوان: "الإنسان يشغل موقعًا ضئيلاً من الأرض، والأرض نفسها نقطةٌ في الكون" وآخر حول "الكلب الشهير الخاص بالإسكندر الأكبر" (صارع الكلب الأسود والفيلة!). لكنّه أظهر في قسمه حول "إحياء الموتى" مزيدًا من الاحتراس، كاتبًا أنّ "الحياة مليئةٌ بمثل هذه التنبّؤات لكن ينبغي ألا تجمع، لأنّ الغالبية العظمى منها زائف".

في قسمه حول "البحث عن الله"، يعبّر بليني عن رأيه في أنّ محاولة الكشف عن هيئة الله وشكله علامةٌ على الضعف البشري(٥٦). كما أنّه لم يكن يعتقد بأنّ العالم "متضمّنٌ بدقّةٍ وجود إله"، لكنّ قائمته عن سماته (البقاء واللامحدودية والوجود من دون بدايةٍ ولا انتهاء) لا تتضمّن العقل والوعي. وبالفعل، فحين يتحدّث عن التصوّر الأكثر شخصنةً لله، يُظهِر مزيدًا من الشكوكية.

أيًا يكن الله – شرط أن يكون موجودًا حقًّا – وأيًا يكن مكان وجوده، فالله تجسيدٌ تامٌّ للإحساس والبصر والسمع والروح والعقل وذاته. الإيمان بـ ... عددٍ لامتناهٍ من آلهةٍ تتطابق مع رذائل البشر، إضافةً إلى فضائلهم... يسبر عمقًا من الحماقة أكثر شدّةً(٥٧).

يقدّم بليني بضعة أسبابٍ جديدة لعدم الإيمان بالآلهة الخاصة بمجمع الآلهة. أولاً، يعتقد أنّه إن كان كلّ شخصٍ محقًّا بشأن آلهته، فسيكون الآلهة أكثر من البشر

(٥٦) انظر: Pliny the Elder, Natural History (London: Penguin, 1991)، الصفحة ١٣.
(57) Pliny, 12.

عددًا. ويقصي التفاصيل المتعلّقة بهذه الآلهة لأنّها تبدو غير مرجّحة: "بعض الشعوب لديها حيوانات – وحتّى مخلوقاتٌ مثيرةٌ للاشمئزاز – تعدّها آلهةً"، لكن ما هو أسوأ، "الإيمان بأنّ بعض الآلهة كهولٌ شيب الشعر، وآخرون شبابٌ أو صبيةٌ"، أو الإيمان بآلهةٍ "مقعدين أو مولودين من بيوضٍ أو يعيشون ويموتون في أيام متعاقبة – مثل هذه المعتقدات ليست سوى تخيّلات أطفال". كما أنّه أبعد مجمع الآلهة للسبب القديم، أي اتّسام سلوكها بالفسق والغدر. إنّها اللحظة الحاسمة التي يؤكد فيها: "الله رجلٌ يساعد رجلاً: إنّها طريقة تأبيد المجد"(٥٨)، يسمح له هذا التقييم بإشباع غرور الأباطرة، إذ حين يساعد قادة الرومان شعبهم، "يكون تأليه أمثال هؤلاء الرجال أقدم الطرق لمكافأتهم على مآثرهم". لم يقل إنّ أولئك الذين يحسنون ممارسة المواطنة يصبحون آلهةً حقًا، لكنّه ساند طقس معاملتهم على هذا النحو.

أمّا بصدد الفكرة الرواقية عن الله، فيكتب بليني: "إنها لسخافةٌ الاعتقاد بأنّ كائنًا علويًا – أيًّا يكن – يهتمّ بشؤون البشر. ألا نظنّ أنّ هذه المسؤولية المعقّدة والكالحة للغاية ستلوّثه؟" على أيّ حال، ما الذي يلزم الله بالاهتمام بنا أو حتّى مقاضاتنا حين "لا يكنّ بعض الرجال للآلهة أيّ احترام، بينما الاحترام الذي يظهره آخرون مخزٍ". كذلك، قدّم بليني شهادةً بأنّ عبادة آلهة الحظ الهلّينية، تيشه **Tyche**، كانت لا تزال حيّةً في القرن الميلادي الأول. "في شتّى أرجاء العالم قاطبةً، في الأماكن والأزمنة كافةً، الحظّ وحده موئل ابتهالٍ وإعجابٍ، وحده متّهمٌ ووحده عرضةٌ للتأنيب... إليه نعزو كلّ ما نتلقّاه... ومن شدّة خضوعنا له، نحلّه محلّ الله".

إنّ ما يقوله بليني بصدد "قوّة الآلهة" يبيّن فطنته وتهكّمه كما هو الحال في الفقرات الأخرى من الكتاب، ويعرض علينا ضربًا جديدًا من ضروب الاستخفاف.

---

(58) Pliny, 13.

"العزاء الأساسي لنقائص الطبيعة في نظر الإنسان هو أنّه حتّى الله لا يستطيع أن يقوم بكلّ شيء. لأنّه لا يستطيع، حتّى لو كان عليه تمنّي ذلك، أن يقوم بالانتحار، وهو الميزة الأعظم التي وهبها للإنسان من بين جميع العوائق العظيمة في الحياة"[٥٩]. يمضي بليني للقول إنّ "الله لا يستطيع منح الفانين هبة حياةٍ أزليّة، أو إعادة الموتى، أو أن يجعل من عاش كأنّه لم يعش، أو من شغل منصبًا كأنّه لم يشغله". علاوةً على ذلك، "فإنّه ليست له قدرةٌ على الماضي إلا نسيانه". كذلك، فالله "لا يستطيع أن يضاعف العشرة مرتين بحيث تتجاوز النتيجة العشرين". هنا يأتي الهدف المرجو: "تُظهر هذه الحقائق من دون أيّ شكٍّ قوّة الطبيعة وتبرهن على أنّها هي التي نعنيها بكلمة 'الله'"[٦٠].

بليني متيقّنٌ من عدم وجود حياةٍ بعد الموت. الفترة التي تلي يومك الأخير هي نفسها التي تسبق يومك الأول: "لا الجسد ولا العقل يتمتّعان بعد الموت بإحساسٍ أكثر ممّا كانا يتمتّعان به قبل الولادة"[٦١]. ليس سوى "أمنياتٍ" تخيّل حياةٍ أخرى، فكرة أنّنا لن نصل أبدًا إلى مملكة الحيوان، حتّى إلى تلك الحيوانات التي تعمّر أكثر منّا، "وكأنّ طريقة تنفّس الإنسان تختلف على نحوٍ ما عن طريقة تنفّس الحيوان". يطرح بليني أسئلةً وافرةً حول الروح، سائلاً ممّ هي مصنوعة، ما هي قوّة التفكير الخاصّة بها، كيف تسمع أو تشعر باللمس، ما الذي تستعمله للحصول على تلك الأحاسيس. ويسأل أين تقيم الروح وكم هو هائلٌ حشد الأرواح المجتمع منذ عصورٍ كثيرة. ثم ينبذ كلّ هذه الأسئلة بوصفها "سمة لغوٍ صبيانيٍّ وبشرٍ فانين جشعين لحياةٍ أزلية". يرفض على الأقلّ الحجّة بأكملها، صارخًا: "عليها اللعنة تلك

---

(59) Pliny, 14.

(60) Pliny, 103.

(61) Pliny, 14.

الفكرة المجنونة، أنّ الموت يجدّد الحياة". طيلة النص، يتبّل بليني نقاشه المتفائل الطروب حول العالم بملاحظاتٍ قليلةٍ مفادها أنّ الموت واحدٌ من أعظم الحسنات التي مُنحت للبشرية. بدلاً من تخيّل ما بعد الموت: "كم سيكون أسهل وأوثق بكثيرٍ وجود أساسٍ لكلّ شخصٍ ليثق بنفسه، ولنا جميعًا لنظفر بنموذج مستقبلٍ يتخلّص من قلق اختبارنا له قبل الولادة!"[(٦٢)]

كان بليني الأكبر طبيعانيًّا، وفي هذا العمل كان جامعًا للمشاهدات والتفسيرات عن العالم المعروف. في مشكال الحقائق والتصورات ذاك، تدبّر أمر إظهار وجود شخصيةٍ فضوليةٍ ومتحمّسةٍ، وإحاطتنا بروحيّة شكٍّ مثيرةٍ واثقةٍ بنفسها وهادئة. ظنّ بليني أنّ السماء تمطر أحيانًا دمًا، ومئاتٍ من أشياء أخرى ستبدو سحريةً في مقاييسنا؛ لم يكن لديه ما يكفي من الأدلّة عن العالم الطبيعي ليؤكّد أنّ وابل الدم هو أيّ شيءٍ آخر عدا ظاهرةٍ نادرةٍ ولكنّها طبيعية. وقد تصوّر، من جانبٍ آخر، حياة ما بعد الموت بوصفها ظاهرةً خارقةً للطبيعة ولِيدة الأمنيات، ولم يؤمن بالخوارق.

ماركوس أوريليوس

بعد قرنٍ من بليني، بقي المزاج العقلانيّ الذي جسّده سائدًا في روما الكلاسيكية. غالبًا ما يوصف الإمبراطور ماركوس أوريليوس (١٢٠-١٨٠ بعد الميلاد) باللاأدري فلسفيًا والملحد عمليًا. جرى اعتباره الشخصية المثالية لعصره في هذا المجال، ولأنّه كان أكثر ثقافةً من الغالبية، فقد مثّل فترة لا مبالاةٍ نسبيةٍ

(62) Pliny, 103-104.

تجاه الدين. حظيت الرواقية، بأحد أوجهها الذي لم يسلّم كثيرًا بمفهوم العناية الإلهية، بإعجاب أوريليوس، غير أنّه لم يستطع أبدًا حسم خياره بين الفكرة الرواقية عن كونٍ منظّمٍ بطريقةٍ ما والفكرة الأبيقورية عن الذرّات والصدفة.

يبرز أوريليوس كرجلٍ يكافح للتماهي مع الحقائق الفلسفية؛ وتبدو "تأمّلاته" وكأنّها صادرةٌ عن حكيمٍ يستشير نفسه في ليلةٍ حالكةٍ أو في لحظة تشوّشٍ أخلاقي. ولأنّه كان إمبراطورًا، وربّما أقرب إلى ملكٍ فيلسوفٍ لم يعرف الغرب له نظيرًا، فقد غذّى طويلاً اهتمامه بـ"تأمّلاته"، لكنّها لم تكن بحاجةٍ لذلك. الكتاب معجزةٌ في التبصّر والنصح. لكنّ أفكاره ليست أصيلةً على وجه الخصوص - فالكتاب في معظمه خليطٌ من الرواقية والأبيقورية - لكنّ التعبير هنا جديدٌ وحار، والنصح، في كلّ أنواع المواضيع، مفيد. وقراءته تشعر المرء بالارتياح. كما أنّه يقدّم من غير ريبٍ معلوماتٍ عن طبيعة العالم الماديّ، لكنّ مجمل ما يقال عنه أنّه دعوةٌ للتأمل، ومرشدٌ للتفكير.عرف الإمبراطور ما عرفته الغالبية العظمى من الشكّاك المتحمسين: يتطلّب حسن عيش الشكّاك قدرًا مماثلاً من القراءة المتكررة والشعائر والممارسة للقدر الذي يتطلّبه حسن عيش المؤمن. يشدّد الكتاب على بعض الأفكار مرارًا وتكرارًا بأشكالٍ مختلفة، لمساعدة القارئ، والمؤلّف على ما نظن، على تعلّم المبادئ فعليًا بحيث تدرك بوصفها حقيقية. وإليكم جوهرها؛ "سواءٌ أكان الكون اجتماع ذرّاتٍ، أو كانت الطبيعة نظامًا، دعونا نؤسّس أولاً، أنّني جزءٌ من كلٍّ تحكمه الطبيعة؛ وبعد ذلك، أنّني في حالةٍ متّصلةٍ جوهريًا بأجزاءٍ طبيعتها من طبيعةٍ نفسي". جميعنا واحد. لن تكون نتيجة هذا الإدراك هدوءنا الداخلي فحسب، بل نزوعًا أيضًا للصبر والكرم مع الآخرين، حتّى لو كانوا حمقى. "يوجد البشر إكرامًا لبعضهم بعضا"، كما يوصي الإمبراطور، "علّمهم إذًا أو اصبر عليهم".

عاش ماركوس أوريليوس في لحظةٍ وموقعٍ لم يشعر فيهما بضغط التوصّل إلى قرارٍ حول وجود الآلهة، ويبدو أنّه لم يتّخذ هذا القرار. تضمّنت أفكاره إشاراتٍ عرضيةً إلى مثل هذه الآلهة أو الإله - والتي يبدو أنّها غير إكراهيّةٍ على الإطلاق - لكنّه حين يتطرّق فعليًا للموضوع، تنتابه شكوكٌ كثيرة. موقفه الأساسي هو التالي:

الحركات الدورية للكون هي نفسها، صعودًا ونزولاً ومن عصرٍ إلى آخر. إمّا أنّ العقل الكوني يحرّك نفسه من أجل كلّ تأثيرٍ منفصلٍ، وإن كان الأمر كذلك، ستكون راضيًا بما هو نتيجةٌ لفعاليته؛ أو أنّه يحرّك نفسه مرةً، وكلّ شيءٍ آخر يحدث على نحوٍ متعاقب...؛ أو أنّ عناصر لا تتجزأ هي أصل الأشياء كافةً. خلاصة القول أنّه في حال وجود إله، فكلّ شيءٍ حسنٌ؛ أمّا إذا كانت الصدفة هي من يحكم، فلا تجعلها تتحكّم بك أنت أيضًا(٦٣).

إمّا أنّ كلّ شيءٍ مخططٌ أو أنّ علينا تعلّم القواعد للعيش في عالم الصدفة.

لا تزال هذه القواعد مألوفةً إلى الوقت الراهن: تذكّر الموت وأنت مدركٌ بوضوحٍ أنّك حيٌّ وأنّك ستأخذ الأمور الصائبة على محمل الجد؛ تذكّر أنّه ليس لديك ما تخشاه من الموت طالما أنّك لن تكون موجودًا بعد أن يأتي؛ لا تتلهّف إلى المال أو الثناء لأنّهما لا يحقّقان السعادة، لكن حاول أن تتحكّم بالرغبات؛ ولا تتلهّف لسمعة ما بعد الحياة طالما أنّك على كلّ الأحوال لن تكون موجودًا حينذاكَ، حتى لو كان الأمر يستحقّ الحصول عليها. ما الذي ينبغي علينا فعله إذًا؟ بينما أوصى فلاسفة الحياة الهانئة الآخرون بتكريس الوقت للمعرفة، مثل أفلاطون؛ أو للأسرة،

---

(٦٣) انظر:

Marcus Aurelius, The Meditations of Marcus Aurelius, trans. George Long (New York: Collier, 1909-1914)

الصفحة ٧١-٧٢.

مثل سفر الجامعة؛ أو للأصدقاء، مثل أبيقور؛ انضمّ أوريليوس إلى أولئك الذين أوصوا بتكريس الوقت للناس، لجموع البشر.

لمراتٍ عديدةٍ في "التأمّلات"، يذكر أوريليوس أنّه ربما يوجد للكون إلهٌ ومغزى، وربما لا يوجد. لكنّه، وبعد تهدئة نفسه بأفكار ترابطية الكون في ظلّ يد الطبيعة الموثوقة، سرعان ما يدفع نفسه خطوةً إضافية:

> **"لكن إن كان ينبغي حتى إسقاط مصطلح طبيعة (بوصفها قوةً فاعلة)، والتحدّث عن هذه الأمور بوصفها طبيعيّةً"، حتى بعد ذلك سيكون "سخفًا الجزم" بأنّ كلّ شيءٍ يتغيّر وفي الآن عينه "مدهشًا أو مكدّرًا كما لو أنّ شيئًا يحدث خلافًا للطبيعة" حين تتهاوى الأشياء[٦٤]. المزاج هو موضوعه الرئيس هنا، لكنّنا نستمع أثناء تلك المحادثة إلى كثيرٍ من الشكّ بوجود الله.**

مثلما هو الحال في معظم فلسفات الحياة الهانئة، الجانب الأساسي في التوصية هو عدم نسيان المشهد العام، والأهمّ تذكّره باستمرار، لاسيما حين تشعر بالخسارة أو توقّف الحب، أو الإساءة بواسطة الصدفة أو الزملاء. عبّر الإمبراطور عن ذلك بمصطلحاتٍ عقلانيةٍ ولو أنّها حافلةٌ بالحماس: "كلّ شيءٍ يوائمك أيّها الكون يوائمني. لا شيء ممّا يحدث في الوقت الذي يناسبك يحدث لي مبكرًا عن موعده أو متأخرًا عنه. كلّ شيءٍ تأتي به فصولك أيتها الطبيعة ثمرةٌ ناضجةٌ بالنسبة لي: منك يصدر كلّ شيء، فيك يستقر كلّ شيء، وإليك يرجع كلّ شيء"[٦٥]. كيف نشعر بالخسارة إن لم نكن متأكّدين من أنّ لكلّ شيءٍ معنى؟ كما يذكّرنا الإمبراطور، تتغيّر الأشياء وعلينا أن نتساوق مع توقع ذلك. "لاحظوا

---

(64) Marcus Aurelius, 77.
(65) Marcus Aurelius, 23.

باستمرارٍ أنّ الأشياء كافةً تحدث بواسطة التغيّر، وعوّدوا أنفسكم على اعتبار أنّ طبيعة الكون لا تحبّ شيئًا أكثر من تغيير الأشياء الكائنة وصنع أشياء جديدةٍ مثلها". وفي مكانٍ آخر: "الخسارة ليست سوى تغيّر. لكنّ الطبيعة الكونية تبتهج بالتغيير... وسوف تفعل ذلك... إلى زمنٍ لا نهاية له"(٦٦). بل إنّه يقفز إلى تصوّر أنّ الموت سوف لن ينهي بعض ما هو ثابتٌ في "أنت" الذي بدأ يوم مولدك، لكنّه سيغيّر أكثر "أنت" الذي لا يتوقّف عن التغيّر: "لا تتخيّل أنّ الجانبين الماديّ والروحيّ يولادان معك. لأنّ ذلك كلّه تلقى نموّه أمس فقط وما قبله، وكما قد يقال، من الطعام والهواء اللذين تتلقّاهما. فمن يتلقّى نموًّا هو الذي يتغيّر، وليس ذلك الذي ولدته أمك"(٦٧). ينبغي أن نتوقّف عن محاولة الدفاع عن ثبات وتماسك ذاتٍ وعالمٍ يتغيّران باستمرار.

يقارب أوريليوس مسألة الأرواح وحياة ما بعد الموت بحرص: لا يشغله إثبات أيّ منظومةٍ مفترضة، أو دحضها على وجه الإجمال، ولا يقوم بذلك حتى يبدو مهتمًّا بالعواقب الدينية لاستنتاجاته. مع ذلك، لا تشبه الفكرة أفكاره وهو يبحث عنها على نحوٍ أقرب للهزل. "إذا كانت الأرواح تستمرّ بالوجود، فكيف يمنعها الهواء من الأبدية؟" يخبرنا أنّ بعض الناس يقولون إنّ الأرواح تتقلّص بعد الموت مثل الأجسام وتُستقبل "في عقل الكون التطوّري"، ما يخلق فسحةً لأرواحٍ جديدة. "وهذا هو الجواب الذي يمكن أن يردّ على فرضية استمرار الأرواح في الوجود. لكن ينبغي ألاّ نفكّر في عدد الأجسام التي تُدفن فحسب، بل كذلك في عدد الحيوانات التي نأكلها نحن والحيوانات الأخرى كلّ يوم. في ما يتعلّق بالعدد

(66) Marcus Aurelius, 73.

(67) Marcus Aurelius, 77-78.

المستهلك، وبالتالي الطريقة التي دفنت بها أجسام الذين اقتاتوا عليها!"[٦٨] إن كانت الأرواح تحتلّ مكانًا، سنحتاج إلى مساحةٍ مفرطة الاتساع إلى هذه اللحظة، نظرًا لعدد المخلوقات التي تموت في يومٍ واحدٍ، بل حتى على موائد روما فقط. لم يؤمن الإمبراطور بحياة ما بعد الموت وفي الوقت الذي كتب فيه هذه التأملات كان قد أمضى وقتًا طويلاً ليعلّم نفسه التعايش بسلامٍ مع الموت الماحق. يستند هنا إلى أبيقور، لكنّ طرائق تعبيره مُرضيةٌ للغاية وتظهر ما الذي صنعه هذا الإمبراطور من عواقب الشك. مواضيعه الرئيسة، مرةً أخرى، هي الزمن والتذكير بالموت وسلوى التأمل:

> **حالما يغطّينا التراب، سنتغيّر أيضًا، وما سينتج عن هذا التغيير سوف يتغيّر أيضًا باستمرار، وسيتواصل هذا التغيّر إلى الأبد. لأنّ الرجل إذا تأملّ التغيّرات والتحوّلات التي يتبع بعضها بعضًا كالأمواج وسرعة تعاقبها، سيزدري كلّ ما هو عرضةٌ للفساد[٦٩].**

لم يقل أوريليوس إنّه ينبغي أن نكره فعليًا العالم المتغيّر، لكن حين تهدهدنا تدابيرنا بنعمة الرضا الذاتي، علينا ألاّ نقلق من الإبقاء عليها، ولا أن نحزن بشدّةٍ لتغيّرها.

اسلكوا طريقة التأمّل لرؤية كيفية تحوّل الأشياء أحدها من الآخر، وواظبوا على ذلك، واختبروا بأنفسكم هذا الجانب من الفلسفة. فليس هنالك ما هو أنسب من

---

(68) Marcus Aurelius, 22-23.

(69) Marcus Aurelius, 72.

تلك الطريقة للتوصّل إلى السموّ الخلقي. يطرح مثل هذا الرجل جسده بعيدًا، وحين يجد أنّه ينبغي عليه، ولا أحد يعرف مدى قرب ذلك، أن يبتعد عن الرجال ويترك كلّ شيءٍ وراءه، سيكرّس نفسه بالكامل لمجرّد القيام بذلك في كلّ أنشطته، وفي كلّ شيءٍ آخر يحدث، يعهد بنفسه إلى الطبيعة الكونية(٧٠). تأمل باستمرارٍ كليّة الزمن وكليّة المادة، أمعن النظر في أنّ كلّ الأشياء المفردة بالنسبة للمادة هي مثل بذرة تين، وبالنسبة للزمن مثل دورة مثقب(٧١).

والعبارة الأثيرة بالنسبة إليّ:

بمناسبة كلّ ما تفعله، أكثر من التمهّل واسأل نفسك إن
كان الموت مروّعًا لأنّه يحرمك من ذاك الفعل(٧٢).

تذكّرنا هذه المقتطفات مرّةً أخرى أنّنا بحاجةٍ للتذكير مرارًا وتكرارًا. فهو يتحدّث عن طبيعة الواقع، لكنّه يتحدّث أيضًا عن ضرورة التأمل المنتظم للموقف. ينبغي على المرء أن يجلس ساكنًا ويتفكّر في حقيقة التغيّر؛ ينبغي على المرء أن "يتأمّل باستمرار كليّة الزمن"، ينبغي أن يفكّر "كثيرًا بمناسبة كلّ ما يفعله". نتيجةً لذلك، ستكون سعيدًا وهادئًا وكريمًا. الحقّ أنّه ما من شيءٍ سيجعلك صالحًا على نحو أسرع، كما يقول أوريليوس. "لا تتصرف وكأنّك ستعيش عشرة آلاف عام. فالموت مسلّطٌ عليك. طالما أنّك تعيش، طالما كان ذلك بمستطاعك، كن صالحًا"(٧٣).

(70) Marcus Aurelius, 79.
(71) Marcus Aurelius, 80.
(72) Marcus Aurelius, 82.
(73) Marcus Aurelius, 22.

مأخذه على الابتهال هو أنّه حتى في حال وجود آلهـةٍ، ينبغـي أن نـسألهم الرشد والجلد على الاكتفاء فقط. هكذا، لن نبدّد وقتنا، سواءٌ أكانت الآلهة موجـودةً أم لم تكن:

> **إمّا أنّه ليست للآلهة قدرةٌ أو أنّ لهم قدرةٌ. فإن لم تكن لهـم قدرةٌ، لماذا تبتهل لهم إذًا؟ لكن إن كانت لهم قدرة، فلمـاذا لا تبتهل لهم كي يمنحوك ملكة عدم الخوف من كلّ ما يخيفـك، أو عدم الرغبة بكلّ ما ترغبه، أو ألاّ تألم لشيء، بدلاً مـن أن تبتهل لحدوث أو عدم حدوث أيٍّ من هذه الأشياء؟... هلمّ إذًا وابتهل من أجل مثل هذه الأمور، وسوف ترى. ابتهل أحدهم هكذا: كيف سأكذب على تلك المرأة؟ ابتهل آخر هكذا: كيف لي ألاّ أشتهي الكذب عليها؟ وآخر يبتهل هكذا: كيف سأتحرّر من ذلك؟ وآخر: كيف لي ألاّ أشتهي التحرر؟ وآخر: كيف لا أفقد ابني؟ أمّا أنت فهكـذا: كيـف لي ألاّ أخـاف فقدانـه؟ باختصار، بدّل ابتهالاتك على ذلك النحو، وانظر ما سيأتي(٧٤).**

يعرض أوريليوس علينا، بعد الانتهاء من تلك الأمثلة، ابتهالاً مفجعًا، لكنّـه مفيد. في مكانٍ آخر يعود إلى فكرة القلق على طفلٍ مريضٍ ويقول إنّ كلّ ما نعرفه أنّ الصبيّ مريضٌ، وليس ما سيحدث، وينبغي علينا ألاّ نسلّط علـى الوضـع أيّ تخيلاتٍ إيجابيةٍ أو سلبية. الصبيّ مريضٌ، هذا كلّ ما تعرفه. لا تقلق.

كما أنّه يدعو قارئه، ولأكثر من مرةٍ، إلى أن "ينظر من علٍ إلى زرافـات الرجال التي لا تعدّ ولا تحصى وما يتمتعون به من مهابـةٍ، وشـتى الإبحـارات

---

(74) Marcus Aurelius, 73-74.

اللانهائية في الأجواء العاصفة والهادئة، والفروقات بين أولئك الذين يولدون ويعيشون معًا ويموتون". من هذه الأفضلية، "المرتفعة فوق الأرض"، يطلب منّا أن نراقب البشرية؛ ونمعن النظر في أعداد الناس الذين عاشوا قبلنا، وأعداد من سيعيشون بعد أن نمضي، "كم عدد الذين لا يعرفون حتى اسمك، وكم عدد الذين سرعان ما سينسون ذلك". ما هو أكثر، أنّ أولئك الذين يمتدحونك الآن سرعان ما قد يلعنونك و"ما من قيمةٍ لاسمٍ بعد موت صاحبه، ولا لسمعةٍ، ولا لأيّ شيءٍ آخر". من علٍ، "لن ترى الأشياء نفسها، تماثل الشكل، وقصر المدّة".

لكنّ جميع أولئك الفلاسفة الذين أخبرونا أن ننسى السمعة لم يطوهم النسيان رغم انقضاء ألفيتين من السنين، وكانوا مشهورين في زمانهم. إنّ مشكلة الوهن تخصّهم على نحوٍ خاص. أوصى أوريليوس بالامتناع عن الكفاح لتحقيق السمعة، لكنّه كان يتصارع مع مغزى سمعته:

> **إنّ الذي لديه رغبةٌ عارمةٌ في تحقيق سمعةٍ تبقى بعد الموت لا يرى أنّ كلّ شخصٍ من الذين سيذكرونه سرعان ما سيموت هو نفسه؛ ومرةً أخرى، سيموت هؤلاء الذين سيخلفونهم أيضًا، إلى أن يتلاشى كل هذا التذكّر حين ينقل عبر الرجال الذين يعجَبون بحماقةٍ ويهلكون. لكن لنفترض أنّ أولئك الذين سيتذكّرون هم خالدون، وأنّ التذكّر سيكون أزليًا، فما الذي سيكونه هذا بالنسبة إليهم؟ ولا أقول ما هو بالنسبة إلى الموتى، لكن ما هو بالنسبة إلى الأحياء؟**(٧٥)

(75) Marcus Aurelius, 61.

وكما سبق لي أن قلت، "التأملات" أغانٍ وابتهالاتٌ للذات تنزع للتأمّل، أمورٌ يعرفها المرء على مهلٍ. ومع أنّها تشير أحيانًا إلى الآلهة أو إلى إله، لكنّ عمل ماركوس أوريليوس يُعنى بكيفية العيش كبشرٍ في كونٍ ليس بشريًا ولا يرتبط برغبات البشر. إننا لا نحتاج كي نحسن العيش في العالم كما يطرح نفسه إلى نسب سماتٍ محتملةٍ إلى الكون، بل إلى إضفاء السمات التي نراها على نحوٍ مؤكد. ما يعني تكييف أنفسنا للاعتقاد بأننا لاشيء تقريبًا في هذا الامتداد الشاسع للمكان والزمان، وأنّنا نخلو بالتالي من القلق. ومع ذلك، يضع أوريليوس نصب عينيه مهمّةً مزدوجةً للتذكير بأنّه حتى لو كنت إمبراطوراً، فستبقى لا شيء تقريبًا وخاليًا من القلق. ولجعل هذه النقطة تؤثّر فيه وفي قرّائه بعمق، يضع قائمةً بأسماء المشهورين في الماضي القريب الذين يشعر أنّ الجيل الحالي لا يتذكّرهم. من المؤلم بالنسبة إلينا قراءة هذه القائمة لأنّ معظم أفرادها لم يدخلوا التاريخ بالفعل، على الرغم من أنّ قلةً منهم وصلوا إلينا بكامل سيرهم الذاتية.

حاشية أغسطس وزوجه وابنته وخلفاؤه وأسلافه وأخته وأغريبا وأقرباؤه وأصدقاؤه وإريبندس وأريوس وماكسيناس والأطباء وكهنة تقديم القرابين – الحاشية بكاملها وافتها المنية. ثمّ عد إلى البقية، لا تضع في الحسبان موت رجلٍ واحدٍ، لكن جنسًا بأكمله، كما هو حال بومبيي **Pompeii**؛ وما نُقش على الأضرحة – آخر جنسه. ثمّ أمعن النظر فيما أزعج من سبقهم في إمكانية أن يكون لهم وريث؛ وبعدئذٍ، ضرورة أنّه لا بدّ أن يكون أحدهم هو الأخير. مرّةً أخرى، أمعن النظر هنا في جنسٍ بأكمله(٧٦).

(76) Marcus Aurelius, 24 - 25.

من خلال ترك صدمة النسيان تلك تفعل فعلها، يخبرنا أوريليوس بعد ذلك بما ينبغي علينا أن نكرّس أنفسنا له، مقدّمًا مثل هذه الملابسات: "للأفكار فقط، للأعمال الاجتماعية، لكلماتٍ لا تكذب أبدًا، ولطباعٍ تقبل بسعادةٍ كلّ ما يحدث بوصفه ضرورةً، أمرًا معتادًا، تدفقًا من مبدأ ومنبعًا لمبدأ"(٧٧). يمتلئ النصّ بمثل هذه الدرر من الرزانة، لكنّه يحتوي أيضًا على مقاطع يبدو فيها وكأنّه يجابه مجدّدًا مشكلة الحياة في كونٍ من الجائز أن يكون من غير آلهة، ويجاهد في محاولة تنبيه قوانا الداخلية، ويمضي للقيام بأيّ شيءٍ يمكن فعله باستقامةٍ حقًا في أيّ يومٍ في مثل هذا العالم:

> تشبه العلّة الكليّة سيلاً شتائيًّا: يجرف كلّ شيءٍ معه. لكن كم يفتقر إلى القيمة كلّ هؤلاء المساكين الذين تورّطوا بشؤون السياسة، كما يحسبون، ويؤدّون دور الفلاسفة! جميعهم مخرّفون. حسنًا إذًا، أيها الرجل: افعل ما تتطلّبه الطبيعة الآن. جهّز نفسك للحركة، إن كان بمستطاعك، ولا تتلفّت لترى إن كان هنالك من يراقب ذلك؛ ولا تترقّب حتى جمهورية أفلاطون: لكن كن راضيًا إن مضت أتفه الأمور على ما يرام، واعتبر أنّ مثل هذا الحدث ليس شأنًا تافهًا.

ثمّ يضيف أنّه إذا كان الإسكندر والآخرون "يتصرّفون مثل أبطال المآسي، فلن يدينني أحدٌ لمحاكاتي لهم. شغل الفلسفة بسيطٌ ومعتدل. تبعدني عن الكسل والزّهو"(٧٨). غزا أفلاطون والإسكندر، كلٌّ بطريقته، جلّ العالم المعروف قبل ما يقارب خمسة قرون؛ أمّا ماركوس أوريليوس، فقد اقترح طلب ما هو أقلّ بكثير.

---

(77) Marcus Aurelius. 22.
(78) Marcus Aurelius. 72.

بيد أنّ الإمبراطور لم يفترض أنّ دربه ستكون خاليةً من الأخطاء. يقول إنّه ما من رجلٍ محظوظٍ أكثر ممّن يموت وليس من أحدٍ يفرح لموته. "افترض أنّه كان صالحًا وحكيمًا، ألن يكون هنالك شخصٌ على الأقل يقول لنفسه، دعنا على الأقل نتنفّس بحريّةٍ بعد خلاصنا من مدير المدرسة ذاك؟ صحيحٌ أنّه لم يكن قاسيًا مع أيٍّ منا، لكنّني أرى أنّه كان يشجبنا بصمت. هذا ما يقال عن رجلٍ صالح". ما من طريقةٍ مثلى لنكون، بوسعنا فقط القيام بما نستطيعه على أفضل وجه؛ وسيكرهنا بعض الناس لسببٍ ما. يقترح علينا تذكّر مثل تلك الحقائق التي توقع الكآبة في النفس حين يروّعنا الموت، طالما أنّه سيذكّرنا أنّ هذا العالم ليس جديرًا بالتشبث به.

شيّد أوريليوس فلسفة حياةٍ تُعنى بالحاجات الدينية من دون دين. فقد تصالح مع الموت، وأوجد ازدواجيةً تمكّنه من العيش مع مسألة المغزى، وتعلّم الابتهال للحصول على فاعلية تحقيق الذات؛ ابتهالٌ لتذكّر قدرة المرء الشخصية. ولم يجادل في أنّ العالم ميكانيكيٌّ وبالتالي خالٍ من العجب. كان مرتاعًا من العالم. وبتوقيرٍ مبهجٍ يُبدي إعجابه بتشكّل الإنسان، "أن يودع الرجل بذرةً في رحمٍ ويمضي بعيدًا، فتأخذها علّةٌ أخرى، وتعمل عليها فتخلق طفلاً. أيّ شيءٍ من مثل هذه المادة!"(٧٩) وعلى نحوٍ مشابهٍ يبدي إعجابه بقوى الكون غير المرئية: "أراقب بعد ذلك الأشياء التي تحصل بمثل هذه الطريقة الخفيّة، وأرى القدرة تمامًا حين نرى القدرة التي تقلب الأشياء رأسًا على عقب، ليس بأعيننا، وإنما بوضوحٍ أقل". الجاذبية وإعادة الإنتاج هما دومًا موضوعا استحسانٍ بالغ، ومثل هذه الأعاجيب هي رسائل تذكيرٍ بالمخطّط الكبير المترابط للأشياء، الحقيقة الجبارة التي سننطلق، إن تذكّرناها فقط، أحرارًا للعيش ببهجةٍ والموت بسلام. لا يعدو الأمر ابقاء الأشياء في الذهن:

---

(79) Marcus Aurelius, 81.

أنت تستطيع أن تزيح من الطريق كثيرًا من الأشياء غير المفيدة من بين تلك التي تزعجك، لأنّها تكمن بالكامل في رأيك؛ أنت تذوي ثمّ تنال فضاءً فسيحًا بإدراك كلّية الكون في عقلك، وتأمل كلّية الزمن، ومراقبة التغيّر السريع لكلّ الأشياء، كم هو قصيرٌ الزمن الممتدّ بين الولادة والفناء، والزمن اللامتناهي قبل الولادة إضافةً إلى الزمن اللامحدود بعد الفناء على حدٍّ سواء(٨٠).

سكستوس أمبيريكوس

بعد الارتواء من مشورة الإمبراطور السديدة، سيكون الانتقال إلى شكّاكنا الروماني العظيم التالي تباينًا فاصلاً، لأنّه كان يفكّر باستقلاليةٍ تامّة. يعدّ سكتوس أمبيريكوس خير مثالٍ على متشككة عهود الرومان. عاش من منتصف القرن الثاني إلى الربع الأول من القرن الثالث. شرع متشكّكة هذه الفترة في محاجّتهم بتقسيم كلّ تصورٍ إلى احتمالين، فكرتين متناقضتين، ثمّ وضع تصورٍ تابعٍ لكلّ جانبٍ إلى أن يكتشفوا شيئًا متناقضًا أو منافيًا للعقل، حيث يبعدون الافتراض الأصلي بفعلهم هذا، ويسعون ليس إلى عزل الحقيقة، لكن بالأحرى إلى إثبات اليقين في كلّ قضيّةٍ تفتقر إلى المنطق. كان متشكّكة تلك الفترة معادين بعنفٍ للأبيقوريين والرواقيين والأفلاطونيين الجدد، لكلّ من أشاروا إليهم بوصفهم "عقائديين" في تصوّرهم معرفة الحقيقة. إنهّا فلسفة الـ"لا"، وقد سادت لقرونٍ في

(80) Marcus Aurelius, 72-73

الأكاديمية. حول مسألة الآلهة، إنّه ليستحق القراءة هذا التراصف اللامتناهي للاشتراطات. فالنسبيّة غايةٌ بعيدة المنال، لكنّ تناول الموضوع لدحضّ كلّ الآراء المتعلقة به طريقةٌ بالغة الغرابة للمباشرة والتوجّه نحو قراءةٍ غير مألوفة.

أبقى لنا الزمن ثلاثة أعمالٍ لسكستوس، كلّ واحدٍ بعدة مجلدات. وتعدّ جميعًا من المؤلّفات الكلاسيكية في موضوع الشكّ – الشكّ بكلّ شيء – لكنّ مقالتين منها بالغتا الأهمية فيما يتّصل بمسألة الآلهة. أولاهما في الكتاب الثالث "موجز البيرونيّة" – نسبةً إلى بيرون مؤسس الشكوكيّة. الفصل الثالث من هذا النص هو "في الله"، ويستهلّه سكستوس بلفتة إقرارٍ مؤثّرةٍ عن الإيمان الرسمي: "نحن نجاري النظرة المعتادة التي نؤكّد فيها على نحوٍ غير عقائديٍّ وجود الآلهة وتبجيلها، وعلى امتلاكها معرفةً قبْليّة. لكن، وردًّا على تهوّر العقائديين، لدينا ما نقوله". ثمّ ينطلق في إبعاد القدرة حتى على تصوّر فكرة الألوهة من دون إحداث فوضى منطقيةٍ فيها. "لكن إذا سلّمنا بإمكانية تصوّر الله، فمن الضرورة بمكان... تعليق محاكمة مسألة وجوده أو عدم وجوده"، أساسًا لأنّه "إن كان الانطباع المتشكّل عنه ينشأ عنه نفسه"، فسيكون لكلّ من يؤمن به من حيث المبدأ الفكرة عينها عنه. لكنّ من يؤمنون به ليسوا كذلك. على أيّ حال، كما يحاجج، من المحال إثبات وجود شيءٍ لا يجعل نفسه ظاهرًا. إنّه يلتقط فكرة أبيقور التي تنصّ على أنّ الإله القدير العليم لا يبدو منطقيًا في عالمٍ حافلٍ بالشر كعالمنا.

إن كانت لدى لله قدرة التفكير القبْلي بكلّ الأشياء، لكن ليست لديه الإرادة، فسيعدّ ماكرًا. وإن لم تكن لديه القدرة ولا الإرادة، فهو ضعيفٌ وماكرٌ معًا. لكنّ قول ذلك يعدّ معصيةً. وبالتالي ليس لدى الله تفكيرٌ قبْليٌّ حول شؤون العالم.

لكن إن لم يفكّر بأي شيء، أو يعمل على وجوده أو خلقه، فلن يكون بوسع الشخص القول من أين حصلنا على فكرة أنّ الله يوجد، نظرًا لأنّه لا يظهر نفسه ولا يدرَك بأيٍّ من إمكانيات منتجاته. لهذه الأسباب إذًا، لا يمكن إدراك وجود الله.

يستنتج سكستوس أنّ جميع أولئك الذين يؤكّدون وجود الله "مدانون بالمعصية". إن قالوا إنّ الله يتدخّل في شؤوننا، فإنّه يتحمّل مسؤولية الشرّ، وإن قالوا إنّه يتجاهلنا، "فهم بالضرورة يقولون إنّ الله إما ماكرٌ أو ضعيف"، وهذا "إشهارٌ للمعصية".

أما تأمّل سكستوس الثاني حول وجود الله، فموجودٌ في مؤلّفه "ضدّ العقائديين" الذي يشمل خمسة كتبٍ: "ضدّ علماء الطبيعة"، "ضدّ علماء الأخلاق"، "ضدّ المَناطِقة"، إلخ. في هذه الكتب، لا يقوم سكستوس بأكثر من معالجة ما تقترحه العناوين؛ فهو يدحض علماء الأخلاق، مثلاً، يعرض وجهات نظرهم ولا يلبث أن يهدمها، من غير أن يقدّم بديلاً. هنالك رتابةٌ جميلةٌ في عمله. إذ غالبًا ما تتّسم المحاجّة بطابع إنشادٍ طقسيٍّ مسترسل؛ من قبيل أنّه في نقص المعرفة الذي يتكلّفه سكستوس، ربما يخفّف هذا النشيد ومنجله القاطع من كلوم ذلك النقص، من ادّعائه القاسي أنّنا لا نعلم شيئًا.

لكنّ سكستوس لا يظلّ لا أدريًا تمامًا تجاه مسألة الآلهة. يبدأ في "ضدّ علماء الطبيعة" بقسمٍ يطلق عليه "بصدد الآلهة"، عارضًا تقييمًا فذًّا للحالة العامّة للشك. يقول في مسألة وجود الله، يؤكّد بعضهم وجوده، وآخرون عدم وجوده، وغيرهم "يقول إنّه ليس هذا ولا ذاك". كما أنّه يذكر: " قول إنّه يوجد هو جدال معظم العقائديين وهو التصوّر القبْلي العام لعامّة الناس. أما قول إنّه لا يوجد، فهو جدال أولئك الذين يلقبون بـ'ملحدين' مثل أوهيميروس... ودياغوراس من ميلوس، وبروديكوس من سيوس،

وثيودوروس، وكثيرين جدًّا غيرهم"[٨١]. آمن عامة الناس، كما يقول، بالله، لكنّ المجموعة التي لا تؤمن لا تزال جديرةً بعبارة كثيرين جدًا.

ثمّ يلخّص حجج كلّ فيلسوف: كيف قال أوهيميروس إنّ الآلهة هم رجالٌ أقوياء، جعلتهم الذاكرة أربابًا بعد موتهم؛ كيف اعتقد أقريتياس "أنّ مشرّعي العصور القديمة ابتدعوا الله كضربٍ من رقيبٍ على أعمال الرجال الخاطئة والمخفية" لاسيما لمنع الاعتداءات السرية؛ وكيف ساهم بروديكوس من سيوس في فكرة أنّ القدماء ماثلوا الشمس والأنهار وأشياء أخرى مفيدةً بالآلهة. أمّا بالنسبة إلى أبيقور، فيلاحظ سكستوس أنّ أبيقور، وفقًا لبعض الناس، أجاز وجود الله في أعماله الشعبية، "لكن ليس حينما تكون الطبيعة الحقيقية للأشياء على المحك"[٨٢]. حُكي لنا عن ديموقريطس وأبيقور وصورهم عن شخصياتٍ عملاقةٍ تظهر في الأحلام. يسأل سكستوس، لماذا لا ترقى صور أحلام أبيقور عن العمالقة إلى الإيمان بالعمالقة، بدلاً عن الآلهة. كذلك، لا يقدم قوله إنّ عظماء الأبطال أضحوا آلهةً بعد موتهم تفسيرًا لأصل فكرة الآلهة. وإن كان الناس قد اعتقدوا أنّ كلّ الأشياء المفيدة هي آلهةٌ، مثل الأنهار والشمس، إذًا لماذا لم يعتقدوا أنّ الناس آلهةٌ، "لاسيما الفلاسفة" لأنّهم يفيدون حياتنا (تمامًا مثلما قال لوكريشيوس)، "ومعظم الحيوانات غير العاقلة، لأنّها تساعدنا في تأديّة الأعمال"، وأثاث منازلنا وما شابه "حتى لو

---

(٨١) انظر:
Sextus Empiricus, Selections from the Major Writings on Scepticism, Man, and God, ed. Philip P. Hallie and trans. Sanford G. Etheridge (Indianapolis: Hackett, 1985).
الصفحة ١٨٨.

(82) Sextus Empiricus, 190.

كانت شخصيةً وضيعةً"[٨٣]. كان يقضي وقتًا طيبًا. وبما أنّ هذه النظرة، التي توصّل إليها، "جديرةٌ بالسخرية تمامًا"، فلا بدّ أن تكون فكرة أصل الآلهة بكاملها عديمة المعنى. هذا هو كلّ ما قدّمه كدحضٍ لأفكار الملحدين. لاحظوا أنّه يناقش تصوّراتهم الإيجابية عن أصل الآلهة، لكنّه لا يقترب أبدًا من مناقشة دعواهم عن غياب الله.

بعد ذلك، يعرض سكستوس برباطة جأشٍ بعض الفرضيات المؤيّدة لزعم أنّ الآلهة حقيقيةٌ. يستحقّ الأمر تأمّل إحدى تلك الفرضيات قبل العودة إلى محاجّته حول عدم وجود الآلهة. في إنشاده لشكوكيته، يجادل في أنّه إذا كان الكون قادرًا بواسطة شيءٍ ما، فينبغي أن يكون قديمًا أو حادثًا. وبما أنّه ما من شيءٍ يسبب حدوث الكون، فلا بدّ أنّه قديم؛ وبما أنّ البشر عقّالٌ وأنّ الكون أبدعهم، فلا بد أن يكون الكون عاقلاً؛ وما هو عاقلٌ وقديمٌ هو إلهي؛ والكون بالتالي إلهي. إذًا الآلهة موجودة.

ثمّ يعود سكستوس لتفنيد حجة وجود الله. هنالك ما هو مزعجٌ ومسلٍّ معًا في طريقة محاجّته: إن كانت الآلهة موجودةً، فهي كائنات حيّة. لكن إن كانت كائناتٍ حيّةً، فلديها أحاسيس. وإذا كان للبشر حواسٌّ أكثر من الآلهة، فينبغي أن يتفوّقوا عليها، وبأيّ حالٍ "فتشذيب الله من هذه الحاسّة أو تلك من حواسّه هو إجراءٌ غير مقنعٍ بمجمله"، هكذا، سيكون للآلهة حاسّة الذوق، ما يعني أنّها تستطيع تذوّق المرّ، ما يعني وجود ما لا يروقها، ما يعني وجود ما يؤذيها. "لكن إن كان الأمر كذلك، فالآلهة فانيةٌ. وبناءً عليه، إن كانت الآلهة موجودةً فهي فانيةٌ. إذًا فالآلهة غير

---

(83) Sextus Empiricus,185.

موجودة"(٨٤). سيكون الله قادرًا أيضًا على الشّم واللمس والسمع. "لكن إن كان الأمر كذلك، لا بدّ أنّ أشياء بعينها تسبّب لله إزعاجاتٍ، وإن كان هنالك أشياء بعينها تسبب لله إزعاجاتٍ، فالله عرضةٌ للتغيّر إلى الأسوأ، وبالتالي للهلاك أيضًا. إذًا فالله عرضةٌ للفناء. لكنّ هذا انتهاكٌ للمفهوم الشائع عنه. وبالتالي الألوهية لا توجد". يقول سكستوس إنّ الإحساس نفسه ضربٌ من التعديل والتغيّر، وإن كان الله قابلاً للتغيّر "فسيكون في كلّ الحوادث قابلاً للتغيّر نحو الأسوأ. وإن كان الأمر كذلك، فهو عرضةٌ للفناء. إذًا من السخف أيضًا الادعاء أنّه موجود"(٨٥).

وعلى خطى قارنيادس، يحاجج سكستوس في أنّ معظم أفضل الطبائع البشرية تتعلّق بتحمّل الألم وتجنّب الإغواء، لذلك ومن غير ألمٍ أو إغواءٍ، لا يمكن القول إنّ الله فاضلٌ. "من يصمد أمام الطعن والكي" هو من يظهر التحمل، وليس من يتجرّع خمرًا محلّى(٨٦). علاوةً على ذلك، "إن كانت الألوهة فاضلةً تمامًا، فهي تحوز الشجاعة... وإن كان الأمر كذلك، فلا بدّ من وجود ما يخيف الله... وبالتالي إذا كانت الألوهية موجودةً فهي عرضةٌ للفناء. لكنّها ليست كذلك، إذًا فهي غير موجودة"(٨٧). سيكون للألوهية أيضًا، كما يصرّ، عظمة الروح، "لتعلو فوق الحوادث"، وإن كانت كذلك، فلا بدّ أن تكون عرضةً للذعر، فهي بالتالي عرضةٌ للفناء. ينبغي أن يكون الله متأنيًا، فالتأنّي فضيلةٌ، وهو بالتالي ليس كلّي العلم؛ ولا بدّ من أن يعرف الألم كي يعرف نقيضه، اللذة، وبالتالي ينبغي ألا يكون أزليًا وكاملاً؛ لا بدّ أن يتحلّى بالحكمة وضبط النفس، لكنّهما تدلاّن ضمنًا على الصراع والإغواء؛ إذًا من وجهة نظر سكستوس، وردًّا على كلّ ذلك، ينبغي ألاّ توجد

(84) Sextus Empiricus, 206.
(85) Sextus Empiricus, 207.
(86) Sextus Empiricus, 209.
(87) Sextus Empiricus, 211.

الآلهة. وفي تنوّعٍ مشوّقٍ بصورةٍ خاصّة، "إن لم يكن هنالك ما هو غير واضحٍ لله... فهو لا يتحلّى بالفن... نظرًا لأنّ الفن يختصّ بما هو غير واضحٍ وبما لا يدرك مباشرةً". وإن لم يكن يتحلّى بفن العيش، فهو لا يتحلّى بالفضيلة. "لكن إن لم تكن لديه فضيلةٌ، فهو غير موجود".

من خلال ذلك كلّه، يتبيّن لنا وجود بضع قناعاتٍ لدى سكستوس، أولاها أنّنا لا نستطيع تخيّل أيّ كائنٍ لا عيانيٍّ في الواقع قادرًا على الفعل أو التفكير أو الشعور. يطغى ذلك على نقاشه عن صوت الله، لأنّه يقول إنّ الله إمّا أن يتكلّم أو لا يتكلّم، وكونه لا يتكلّم "يناقض التصوّرات الشائعة عنه"، ما يعني أنّ الله يتكلّم، ما يعني أنّ له رئتين ورغامى ولسانًا وفمًا. "لكنّ ذلك سخفٌ"، كما يصرّ، "ويتماثل مع مرويّات أبيقور. وبالتالي لا بدّ من القول إنّ الله غير موجود". إذًا، يوبّخ سكستوس أبيقور أيضًا لرعايته صورةً مجردةً للآلهة. بما أنّك تحتاج جسمًا لفعل أيّ شيء، فلا بدّ أن يكون الله عيانيًّا، وإن كان الأمر كذلك، فلا بدّ أن يكون إمّا جسمًا بسيطًا أو مركبًا. إن كان مركبًا فهو قابلٌ للتجزّؤ وهو بالتالي عرضةٌ للفناء؛ أمّا إن كان بسيطًا، فهو مجرّد شيء، مثل الماء والنار. وإن كان واحدًا منهما، "فهو غير حيٍّ وغير عاقلٍ، وهذا سخفٌ. لذلك، فالله ليس جسمًا مركبًا ولا بسيطًا، وما من بديلٍ آخر، فلا بدّ من التصريح أنّه لا شيء"[(88)].

تفترض حججٌ كثيرةٌ تدافع عن وجود الله أنّ فضائلنا الهشّة ينبغي أن توجد على هيئةٍ تبلغ حدّ الكمال في مكانٍ ما. قلب سكستوس الفكرة رأسًا على عقب، موسّعًا محاجّة قارنيادس لتبلغ كامل قوّتها ومدخِلاً فكرةً جديدةً إلى حوليّات الشك. إنّ فضائل الله المزعومة ليست، كما يوضح، سوى نسخٍ محقّقةٍ بالكامل لفضائل البشر، ولن يكون ذلك منطقيًا ما لم يكن لله نقائصنا. الحكمة والشجاعة سمتان

---

(88) Sextus Empiricus, 213.

للصراع البشري، ولا توجدان بصورةٍ مجردةٍ. ازدهرت الشكوكية في العالم القديم من القرن الرابع قبل الميلاد إلى القرن الثالث للميلاد، ويعدّ سكستوس أفضل مصادرها والمتبقي الوحيد منها تقريبًا.

لوقيانوس السميساطي

فنّانٌ يونانيٌّ وُلد في سميساط على ضفاف نهر الفرات في شمال سوريا، وعاش تقريبًا بين العامين ١٢٠ و١٩٠ للميلاد. كان مطّلعًا على مدارس الفلسفة كافّةً، وهزأ منها جميعًا، لاسيّما الكلبية. في محاورة "هيرموتيموس **Hermotimus**"، وهي واحدةٌ من أطول محاوراته، يطرح سؤاله الكبير، كيف يمكن أن يختار شخصٌ ما فلسفةً من بين فلسفاتٍ يحتاج تعلّمها على نحوٍ ملائمٍ إلى زمنٍ يزيد عن عمر الإنسان. أمّا في محاورة "تيمون **Timon**"، فثمة فقيرٌ كان غنيًا يوبّخ زيوس على لا مبالاته تجاه عدالة الإنسان. يعترف زيوس بأنّ النزاعات الحادة في أثينا أبقته بعيدًا عن المكان مؤخرًا، وحين يصبح الرجل غنيًا من جديد، يسبّح بحمد زيوس وينسى انتقاداته السابقة. في كثيرٍ من الأعمال، يظهر لوقيانوس نفسه مطّلعًا على المسيحية، ويهجو المسيحيين في رسالته الهجائية "موت بريغرينوس **Peregrinus**"، وهي قصّة حكيمٍ وُضع كزعيمٍ للمسيحيين:

هذه المخلوقات المضلّلة، كما ترى، أقنعت نفسها بأنها خالدةٌ وستعيش إلى الأبد، ما يفسّر شيوع ازدراء الموت والاستعداد للتضحية بالذات بينها. فرض عليهم كلام صاحب شريعتهم من لحظة اهتدائهم التبرّؤ من آلهة اليونان وعبادة الحكيم المصلوب والعيش وفق شرائعه بوصفهم إخوة. وتبنّوا تعاليمه بوصفها إيمانًا حصيلته التخلّي عن متاع الدنيا وجعله مشاعًا بينهم.

هكذا، كما يوضح، يستطيع أيّ شخصٍ "يعرف الدنيا" أن يغتني بخداع هذه "النفوس الساذجة". لا يمكن أن يحصل شخصٌ ما على شيءٍ أسوأ من ذلك: يروي لوقيانوس قصصًا عن فيلسوفٍ رواقيٍّ فقد حلمه واستشاط غضبًا بسبب الأجور - من بين مهاناتٍ أخرى. سعى لوقيانوس إلى إضحاك جمهوره، بدل الشروع بثورةٍ، وكان لدعاباته أسلوبها في البقاء. وقد تعامل مع آلهة الأولمب بوصفها حكاياتٍ من نسج الخيال. من الجدير بالملاحظة أنّ كتاب لوقيانوس "التاريخ الصحيح" يجعل منه مؤسّس قصص الخيال العلمي: رحلت شخصياته إلى القمر والمذنّبات وأماكن أخرى في الفضاء الخارجي، والتقت مخلوقاتٍ علويةً مبتدعة[٨٩]. وتحدّث عن مصابيح بشرية - غالبًا ما "كانت خافتةً على نحوٍ أخاذ" - ووصف عالمًا يتزاوج فيه الرجال ويحملون أطفالاً في أفخاذهم، وعالَمًا يعاد فيه إنتاج رجالٍ على هيئة أشجارٍ من خلال قطعها وزرعها في الخصية. كما أنّه يطلعنا على كرومٍ تنتج عنبًا من الماء بدلاً عن الخمر (رياحٌ عاتيةٌ تهبّ على غلالها فتحدث عواصف البرد التي نعرفها)؛ وأنّ "الصلع يعدّ وسامةً على سطح القمر"[٩٠].

اعتبر لوقيانوس لوقتٍ طويلٍ مؤلّف كتابٍ مهمٍّ آخر في تاريخ الشكّ: "لوشيوس" أو "الحمار". في أيامنا هذه، كثيرًا ما يدعى المؤلف لوقيانوس المزيف، لأنّ كثيرين يظنون أنّ الكتاب نسب عن طريق الخطأ إلى لوقيانوس. هنالك تبنٍّ آخر لقصّةٍ حكاها أبوليوس (ربما من مصدرٍ شائعٍ) عن رجلٍ يتحوّل إلى حمار. صوّرت نسخة أبوليوس تجوالاً مسهب التفاصيل في عالمٍ خالٍ من الروح. أمّا

---

(٨٩) انظر:
Lucian, True History and Lucius or the Ass, trans. Paul Turner (Bloomington: Indiana Univ. Press, 1974).

(90) Lucian, 17.

نسخة لوقيانوس، فهي أبسط وأقصر، بل إنّها أشدّ تشكيكًا. لا أحد يستجيب للصلوات. تنبسط الحياة هنا ببساطةٍ في سلسلةٍ من المصادفات السفيهة. كثيرًا ما سيمتدح شكّاك المستقبل لوقيانوس وفي ذهنهم ذلك النصّ.

قدّم كلٌّ من شيشرون ولوكريشيوس وبليني الأكبر والإمبراطور ماركوس أوريليوس وسكستوس أمبيريكوس ولوقيانوس السميساطي نموذجًا مختلفًا لشكاكٍ ناضجٍ: شيشرون بفقدانه لابنته وللجمهورية وللطمأنينة "يدعو الجميع إلى دار القضاء" في مسألة الآلهة؛ لوكريشيوس بمخلّصه الدنيوي وأنشودته الجميلة عن عالمٍ تتدحرج فيه الطبيعة من غير إله؛ بليني بخلاصاته الوافية والهادئة حول معارف عاديّةٍ وخرافيّةٍ وشكّه العارم بالأزليّ؛ الإمبراطور بكتابه المتضمّن تسليمًا ونصحًا مفعمًا بالحنو؛ سكستوس بتهجّمه اللفظي على كلّ يقين؛ ولوقيانوس الهازئ فحسب. الفلسفة الدنيوية القديمة واحدةٌ من الأشجار الوارفة في بستان تاريخ الشك، وأنتجت هنا أينع ثمارها. ظلّ هذا الشكّ طازجًا ومفعمًا بالحياة لقرونٍ، وكان ملائمًا جدًّا للسلام ولتوجيه أجيالٍ لا تعدّ ولا تحصى من الرجال والنساء خلال التحوّلات الغريبة للحياة على الأرض. لم تكن الأقبية التي احتفظت بالثمار المحفوظة للشكّ القديم حصينةً تجاه هجمات الزمن والعنف، لكن أيًّا تكن أوعية المربيات التي نجت من ألف عامٍ من الظلمة، فستكون أشدّ حلاوةً حين تفتح في ذلك العالم الغريب الجديد. لتغيير المناخ الذي خيّم على أغصان الشكّ المورقة هنا، سنلتفت مباشرةً إلى مجموعةٍ كانت عرضةً دومًا لتأجّجٍ دينيٍّ محدودٍ: أتقياء اليهود الموحّدين في فلسطين.

الفصل الخامس

الشكّ المسيحي، والزن، وإليشاع، وهيباشيا، من العام الأول إلى العام ٨٠٠ للميلاد

مزيج كلاسيكي متأخر

في مطلع العصور الوسطى، طرأ أمرٌ لافتٌ على أفكار الإيمان والفلسفة. أضحى الإيمان نفسه، وللمرّة الأولى، واجبًا دينيًا مركزيًا. كما ظهر ضربٌ جديدٌ من الشكّ رداً على ذلك. تطرّق هذا الشكّ الجديد إلى الجانب الآخر من المعادلة – نحن. إنّه شكّ المؤمن، وهو شكٌّ يسبّب ضررًا أشد. قبل ذلك، لم يكن ثمة موجباتٌ لأن يحاول المرء الإيمان (كان الأمر أقرب لسؤال ما الذي يقال علانيةً). أمّا الآن، فالدين يقوم حول فكرةٍ مفادها أنّ الإيمان صعبٌ وأنّه ينبغي علينا العمل للتوصل إليه. ولم يعد الشكّ هو نفسه على الإطلاق. نستمع إلى صرخات شكٍّ فجائعيٍّ في هذه الحقبة، يذكّرنا بأنّ سفر أيوب هو الموضع الوحيد الذي سمعنا منه سابقًا مثل هذا الانتحاب، لا بدّ لنا أن نلقي نظرةً على الكيفية التي تغيّر فيها الإيمان في اليهوديّة قبل المسيح، ثمّ نلتفت إلى الكيفية التي بدّل فيها المسيح، وبعده القديسان بولس وأوغسطين، جوهر الإيمان بالدين، بحيث لم يعد الشكّ إلى سابق عهده أبدًا. بعد ذلك سنلقي نظرةً على شخصيتين بالغتي الأهمية في قصة الشك: الرابي إليشاع بن أبوياه، أشهر الشكاك في كامل المأثور اليهودي، وهيباشيا، امرأةٌ اشتُهرت بأنّها آخر الفلاسفة الدنيويين في العالم القديم. وأخيرًا، سنعود إلى الشرق الأقصى لإلقاء نظرةٍ على بوذيّة الزن، التي نشأت وازدهرت خلال هذه الحقبة، وابتدعت مثلاً أعلى لشكٍّ يخصّها بالكامل.

اليهود في زمن المسيح

تفكّروا الآن في الكيفية التي تمّ النظر فيها إلى تعهّد اليهودية العاطفي واليقيني تجاه الله والإحساس به وسط روما الوثنية وفلاسفة الإذعان فيها. تمسّك

الرومان بآلهتهم إكرامًا للدولة، في حين تمسك الدين اليهودي بأنّ قدرة الشعب على التقيّد بشريعة الربّ أكثر أهميّةً من الدولة: الدولة موجودةٌ لخدمة هذه المهمة. تقدّم اليهودية، في هذه النقطة، ربًا واحدًا، يتولّى كونًا منظّمًا على أفضل وجهٍ وحياةً أخرى. لكنّ اليهودية لم تكن دومًا هكذا، وكما لاحظنا من قبل، فقد بدأت مثل كثيرٍ من "ديانات المعبد" الأخرى بكهنتها الذين يقومون بسلسلةٍ من شعائر الغسيل والإطعام وتقديم الأضاحي لربّهم داخل معبد – على الرغم من أنّ الرب الذي يعبده اليهود غير ظاهر. بيد أنّ مصيبة الأسر البابلي غيّرت دين اليهود إلى الأبد. من خلال بدعة نظام الكنيس والمحافظة العامة على الشرائع، أعاد يهود المنفى العائدون خلق اليهودية بحيث أنّها لم تعد ترتبط بالضرورة بأساسها المتّصل بالهيكل. لقد وظّفوا إحساسهم بأنّ ربًّا عادلاً عاقبهم بتطوير وإطاعة ما تبنّوه بوصفه وصاياه. فاستطاعوا النجاة من دون الهيكل، مصدر هويّتهم المحلّي؛ وتوصّلوا إلى فهمٍ جديدٍ لأنفسهم بوصفهم شعبِ الله المختار، فهم من هذه اللحظة يتصرّفون كأمّةٍ من الكهنة. ضمن هذه الفكرة، أضحوا مهتمّين برؤية العالم برمّته مجتمعًا في ظلٍّ ربّهم الواحد المتسامي.

في الفترة نفسها تقريبًا، احتكّ الشعب العبريّ بالزرادشتية الفارسية، وتأثّر برؤيتها الدينية للعالم بوصفه منقسمًا بين الحقيقة والكذب – الخير والشر – قوى النور وقوى الظلمة. شرع اليهود بالتفكير بربّهم بوصفه كلّي القدرة وكلّي الخير، ما أثار مشكلة أصل الشرور. اعتبر كثيرٌ من الناس أنّ المشكلة طُرحت على نحوٍ خاطئ – هنالك انفصالٌ وحزنٌ وغم، لكن لا توجد قوةٌ هي الشر. لذلك، كان تبنّي اليهود لتلك الفكرة الزرادشتية أمرًا مميزًا. لم يكونوا قد اعتنقوا بعد فكرة الحياة الأخرى، لكنّ الخير والشر كانا قوتين في عالم البشر الأحياء. بحلول حقبة الهيكل الثاني، اعتبر عصر الأنبياء قديمًا واتخذ إلهامٌ جديدٌ شكل أدبٍ رؤيوي يخوض فيه الخير والشر حربهما أخيرًا، وفي النهاية يهدي بنو إسرائيل جميع الوثنيين ويدخلون عصر الانتصار والسعادة. مملكة الرب قادمة. خدم اليهود شريعة الرب، وكان لهم تفسيرٌ للحزن، وأحسّوا أنّ الكون ملاذهم، وأنّ لديهم ما يتطلّعون إليه.

بعد ذلك، قامت سلالة المكابيين بهداية السكان غير اليهود المقيمين في فلسطين إلى اليهودية. اهتدت منطقةٌ كبيرةٌ من أدومية، في الجنوب، بكاملها وجرى ضمّها إلى منطقة اليهودية، وأصبح الأدوميون جزءًا مكمّلاً للأمة اليهودية(١). كان اليهود كتابيين في تلك الحقبة. وقد انتهى العهد المكابي لأنّ اليهود اقتتلوا فيما بينهم: تدبّرت الملكة القوية الكسندرا أمر توسيع أرض اليهود وإبعاد روما، لكنّ أبناءها تعاركوا بعد موتها للاستئثار بعرشها، فتدخّلت روما في نهاية المطاف لتعيين الوريث، ولا عجب في مكوث الرومان بعد أن وجدوا حلاً للحرب الأهلية. فرض هؤلاء الحكام الرومان الضرائب على اليهود، وأثاروا باستمرار انتفاضاتٍ محليةً بسبب تحطيمهم للشرائع اليهودية - مثلما حدث حين أمر بومبي حرسه الإمبراطوري بالتحرّك داخل أورشليم على الرغم من أنّ تروسهم تزيّنها صور الحيوانات، أو حين حاول كاليغولا إقامة تمثالٍ ذهبيٍّ لشخصه، بوصفه ربًّا، داخل الهيكل. أثناء مثل هذه المناوشات، يستشهد اليهود وتتراجع روما باحترامٍ مذهلٍ وشيءٍ من الاشمئزاز. كلّ ذلك، وبعض اليهود مقتنعون، بعد انتصار المكابيين وصعود الإمبراطورية الرومانية، بأنّ الله سيرسل على عجلٍ محاربين أشدّاء آخرين لطرد الرومان، وهداية جميع اليهود في المنطقة، والوصول إلى طورٍ عظيمٍ تالٍ، وربّما أخير، من التاريخ اليهودي. يتّفق المؤرّخون على نطاقٍ واسعٍ على أنّ يهود تلك الفترة حين تحدّثوا عن انتظارِ المسيح المنتظر (المخلّص)، الممسوح بالزيت (المخلص المنتظر)، إنّما كانوا ينتظرون ملكًا، زعيمًا دنيويًا سيستعيد لهم دولتهم المستقلّة القوية.

---

(١) انظر:
Hayim Ben-Sasson, ed., A History of the Jewish People (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1976)
الصفحة ٢١٨-٢٢٥.

في موازاة ذلك، وعلى نحوٍ شديد الاختلاف، طوّر اليهود بصورةٍ متناميةٍ تصوّرًا عن ضربٍ من حياةٍ أخرى مدّخرةٍ لأتقياء اليهود. نشأت فكرة الحياة الأخرى وترعرعت بقوّةٍ في مطلع الحقبة المكابية في العام ١٦٨ قبل الميلاد. وكانت نتيجةً للتأثير الخارجي لديانات الأسرار، إضافةً إلى منطق اليهودية الباطني، الذي أطلق شرارته بصورةٍ خاصةٍ النبي إشعيا. في الآن عينه، ظهر تصوّر "الإيمان" كمعيارٍ للتمتّع بنعمة الله. تعارض هذا الإيمان منذ بداياته مع عقلانية اليونان. فهنالك دليلٌ على هذا التحدّي الجديد للإيمان في نصٍّ معروفٍ باسم المشنا. تعني الكلمة بالعبرية "درس"، ويحيل العنوان إلى أول تصنيفٍ لقوانين شريعة اليهود الشفهية ما بعد الكتاب المقدس. أثناء الأسر البابلي وبعده، بُذلت جهودٌ شاقةٌ لدراسة قوانين الكتاب المقدس، ووُضعت كافّة ضروب الأحكام المتعلّقة بمعانيها، كما قام زعماءٌ بارزون بتحديث تلك القوانين وأُكملت بتقاليد التقيّد بالعادات الشعبية. عُرف ذلك كلّه باسم التوراة الشفهية، التي جُمعت في نهاية المطاف مدوَّنةً، مثل المشنا، حوالي العام ٢٠٠ للميلاد. وشكّلت مع الجمارا، التعليقات اللاحقة على المشنا نفسها، التلمود. في بحث السنهدرين حول المشنا، هنالك عبارةٌ لافتةٌ عن الحياة الأخرى، وكذلك، إشارةٌ واحدةٌ في كامل التلمود إلى فلسفةٍ يونانيةٍ أو فيلسوفٍ يوناني:

> لجميع بني إسرائيل حصّةٌ في العالم التالي، وكما قال إشعيا: وجميع شعبك من الأبرار يرثون الأرض إلى الأبد. أمّا الذين لا يستحقّون العالم الآتي، فهم: أولئك الذين ينكرون قيامة الأموات، والذين ينكرون أنّ التوراة وحيٌّ من السماء، والأبيقوريون.

يستخدم اليهود المعاصرون كلمة "أبيقوري" مرادفًا لكلمة ملحد، لكن حتّى لو كان المؤلّف يتحدّث هنا عن غير المؤمنين عمومًا، فقد اختار أتباعَ أبيقور للإشارة إلى ذلك. يوضح هذا المقطع بجلاءٍ إذًا أنّه في مطلع المرحلة المشتركة، طوّر اليهود تصورًّا للإيمان – الإيمان بحياةٍ بعد الموت، من فكرةٍ تلقّاها نصّهم من الرب، ومن الرب نفسه – بوصفها مسؤولية البشر الأساسية تجاه مكافأة الأبدية. لاحظوا أنّ الحياة الأخرى اعتُبرت ممنوحةً لكامل الجماعة. كانت مسؤولية الفرد الوحيدة عدم الخروج عن الجماعة بنبذ العقيدة. يذكّرنا ذلك بأنّ التصوّر العبري عن العدالة الإلهية يبدأ بالإحالة فقط إلى حظوظ الجماعة ثمّ يتّخذ لاحقًا معنىً بالنسبة إلى الأفراد. يوضح ذلك الاقتباس بجلاءٍ أيضًا أنّ بعض اليهود كانوا أبيقوريين أو أنّهم منخرطون من جانبٍ آخر في الشكّ اليوناني. يفترض هذا الشاهد من المشنا على نحوٍ مؤرّقٍ أنّ الشكّ اليهودي موجودٌ، على الرغم من التجهّم الشديد لأولئك الذين حافظوا على السجلات. هنالك يهودٌ شكّكوا في الحياة الأخرى، وهنالك من شككوا في أنّ التوراة وحيٌ من السماء، وهنالك من هم أبيقوريون. إنّه مقطعٌ صغيرٌ مذهلٌ بسبب إعلانه عن الحياة الأخرى، ومطالبته بالإيمان بها، وبيّنته على عدم الإيمان. إذًا ومع التوحيد الأخلاقي، قدّم الدين اليهودي حياةً أخرى. ولن يكون هذا السخاء موضع حسد.

شكّل اليهود أكثر من عشرة بالمائة من سكان الإمبراطورية الرومانية وأربعين بالمائة من سكان مدينة الإسكندرية الكبيرة. وكان هنالك كثيرٌ من التكامل والتمثّل المتبادل بين اليهود وسكان الإمبراطورية الآخرين. كما أنّ بعض الرومان أضافوا إله اليهود وشعائرهم إلى سلسلة عباداتهم. ولدينا دليلٌ بيّنٌ عن محاولةٍ منهجيةٍ لنشر اليهودية في مدينة روما نفسها تعود إلى العام ١٣٩ قبل الميلاد. اهتمّ بالأمر كثيرٌ من غير اليهود، إذ اجتذبهم قدم الدين، وفلسفته ومذهبه العقلي،

وإلهه المتسامي، ونصوصه القديمة، وما يتضمّنه من حسّ الاستقامة والإخـــلاص، ونظام الرفاه (الفريد من نوعه) الذي طوّرته كنسه، وأعياده واحتفالاتـــه المفعمـــة بالبهجة. أرسلت غالبية الأسر اليهودية في الشتات مساهماتٍ منتظمةً إلى الهيكـل وقامت برحلات حجٍّ إلى أورشليم أثناء الاحتفالات الثلاثة الرئيسة في الحدّ الأدنى. ذكروا أنّ حالة استرخاءٍ وبهجةٍ تنتابهم بين أبناء جلدتهم، في هيكلهم، وهم يحتفلون بتعاضدهم المتبادل. يبدو أنّ الأمر انتقل إلى غير اليهود ممّن شاركوا بمثـــل هـــذه الأحداث، بدا الأمر بالنسبة لكثيرين اهتمامًا بالانضمام إلى الدين اليهودي عامًا إثر عام، والمشاركة بالقرابين وتبجيل الأحكام. طبقةٌ كاملةٌ من أشباه المهتدين مارست كلّ شيءٍ باستثناء الختان، وأطلقت عليهم أحيانًا صفة من يخشون الله.

اتّسمت اليهودية بالجاذبية في العالم الديني الفاتر للإمبراطورية. في الترجمة السبعينية، كان لليهود كتابٌ مقدّسٌ ترجم إلى اليونانية الشائعة في العـــالم الهلّينـــي. وعلى الرغم من أنّ الغرب فقد فصاحته الأدبية اليونانية لصالح اللاتينية في العصر الروماني، لكنّ كثيرين في الإمبراطورية الشرقية وطيلة قرونٍ تمكّنوا من قـــراءة الكتاب المقدّس العبري لوجود نسخةٍ يونانية. أمّا في مطلع القرن الثاني، فقد كتـــب الشاعر جوفينال أنّ الأسر الرومانية "انحطّت" إلى اليهوديـــة حـــين ســـمح الآبـــاء لأنفسهم بتبنّي بعض عاداتها، فأصبح الأبناء يهودًا من كـــلّ النـــواحي[٢]. كـــذلك، وُجدت أعدادٌ كبيرةٌ من المهتدين إلى اليهودية في المراكز الحضرية الكبيـــرة فـــي سوريا. وأكثر ما يلفت الأنظار، اهتداء أسرة أديابين[*] المالكة في بـــلاد مـــا بـــين

---

(2) Ben-Sasso , 288.

(*) أديابين أو حدياب، مملكةٌ قديمةٌ تقع شمال بلاد الرافدين قرب نهر الزاب وعاصمتها أربيـــل، اعتنقـــت ملكتها هيلينا اليهوديةَ في القرن الأول وفقًا للمؤرخ اليهودي يوسيفوس. احتلّ الإمبراطـــور الرومـــاني تراجان المنطقة وأسقط المملكة في العام ١١٦ للميلاد (المترجم).

النهرين إلى الإيمان اليهودي(٣). وقد مارست الملكة هيلينا نشاطًا فاعلاً على وجه الخصوص في أورشليم، وأصبحت سلالتها عاملاً بارزًا في عالم اليهود الاجتماعي.

في العام ٧٠ للميلاد، توصّل اليهود الأكثر ورعًا وسخطًا في أورشليم مجدّدًا إلى قناعةٍ مفادها أنّ الرب يقودهم إلى عصرهم الذهبي المنتظر منذ زمنٍ طويل، فثاروا على روما. في البداية، اكتسح اليهود كثيرًا من المواقع لأنّهم أحسنوا محاربة قوات الرومان. لكن، حين حوّل الرومان أخيرًا ما يكفي من الفيالق لسحقهم، زالت دولة اليهود ولم تعد إلى الوجود إلاّ في القرن العشرين. قام حوالي ألف يهودي بذبح أنفسهم وأسرهم في متزادا لئلا يستسلموا للرومان الذين دمّروا الهيكل انتقامًا من هذا الصمود. اندلعت آخر الثورات في العام ١٣٥ للميلاد، وبعدها منع الرومان اليهودَ من دخول أورشليم. بات اليهود جميعًا في الشتات في ذلك الوقت، وقد شارك كثيرٌ من المهتدين الجدد، مثل أفراد بعينهم من أسرة أديابين الملكية، في الثورات ضدّ الرومان. مع ذلك، وفي أعقاب هذه الثورات، فقد الدين اليهودي كثيرًا من جاذبيته لدى الوثنيين لأنّ اليهود باتوا خونة الإمبراطورية. دخلت اليهودية عصر أحبارها: حلّ الكنيس محلّ الهيكل، وحلّت دراسة التوراة محلّ القرابين. تطوّر الدين بصورةٍ منعزلة، غير أنّ يهوديين، في العقود الأخيرة من دولة اليهود، هما المسيح وبولس، حملا إله اليهود ونسختهما الخاصّة من اليهودية إلى عالمٍ بالغ الاتساع. ما حدث بين الرومان واليونانيين حدث مجددًا بين الرومان واليهود: سحق الرومان دولة اليهود ثمّ حوّلوا طواعيةً إمبراطورية روما العظيمة إلى طائفةٍ من طوائف إله اليهود.

(3) Ben-Sasson, 288-289.

لم يكن الأمر مستبعدًا كما يبدو، فقد نشب القتال لأنّ هذه الجماعة آمنت على نحوٍ مروّعٍ بإلهٍ مروّع الجبروت، وفي ذلك إغراءٌ لاسيما في مكانٍ عدّ كثيرٌ من الناس فيه الدينَ مادةً جافةً لتحقيق شعائر سياسيةٍ واجتماعية. كانت الوثنية المضجرة مادةً سريعة الاشتعال قرب وهج اليهودية، لكنّ شعيرتي الختان والتقيّد الحرفي بالتعاليم، والروحية الانفصالية منعت دائمًا حدوث الاشتعال. غير أنّ بولس من طرسوس أورى هذا اللهب، فقد ابتعد عن عبادة المسيح اليهودية الفريدة التي تزعمها يعقوب أخو المسيح، بوعظ غير اليهود، وإعلان أنّ موت المسيح قد جبّ الختان والشعائر والشرائع اليهودية الأخرى. يفترض كلّ ما يتّصل بحياة المسيح ودعوته أنّ تعاليم بولس كانت بعيدةً عن ذهنه: فقد كان يهوديًا ملتزمًا طوال حياته، يبجّل جميع الوصايا العامّة والعملية، الصلاة والصوم والشعائر، وأمضى فترة دعوته القصيرة بوعظ اليهود. علاوةً على ذلك، فقد عرف كثيرٌ من أفراد شيعة المسيح اليهودي المسيح عن قرب، بينما لم يلتقِ به بولس على الإطلاق. لكنّ بولس قدّم إلى عالم غير اليهود الواسع ما هو عمليٌّ إلى أبعد الحدود وأشدّ إغراءً. قضى الرومان على جماعة يعقوب في العام ٧٠ للميلاد، لأنّهم كانوا يهودًا في أورشليم، ما يسّر على جماعة بولس الحصول على موطئ قدم. في هذه الفترة تمامًا، طوّر بولس وبشّر بأفكارٍ جديدةٍ مذهلةٍ اختمرت في اليهودية التي أعلت من شأنه.

الإله القلق

أحد الأمور الفاتنة في ديانة المسيح الجديدة أنّ الشكّ كان يزعزع تمامًا شخصيتها المركزية لمرّات عديدةٍ في حياةٍ قصيرةٍ ومدانةٍ بشدة. لحظات الشكّ هذه – وثقل فكرةٍ دينيةٍ جديدةٍ استثارت تلك اللحظات – غيّرت تاريخ الشكّ بصورةٍ دائمة. بعد ذلك، سنجد باستمرارٍ صورة شكٍّ مضنٍ كجانبٍ من نموذج حياتنا

الدينية. لم يتّخذ هذا الشك هيئة الشكّ بوجود الله، بل كان شكًّا بقدرة البشر على الإقامة في الجانب الخاص بهم من المعادلة الجديدة. سيكون من الصعوبة بمكانٍ تحمّل ذلك.

لم يكن من غير المألوف بالنسبة إلى الأديان وجود قصص شكٍّ في مراحل نشوئها، حين قدّم إلهٌ أو آلهةٌ أنفسهم. حين التقى إبراهيم وسارة ربّ العبرانيين للمرة الأولى، وعدهما بإنجاب طفلٍ فخامر سارة الشكّ. كذلك، شهدت بدايات المسيحية شكّها بالدين الجديد. لكنّ شكّ سارة تبدّد حالما أحست بركلة الجنين الأولى في أحشائها. في زمن بداية المسيحية، ارتقت علاقة البشر بالله إلى مستوىً أعلى ولم يعد تخيّل المواجهة يسيرًا. لم يكن الجانب المتّصل بالعدالة الإلهية للأفراد كافّةً موضع سؤالٍ في أيام سارة، لكنّه أصبح كذلك منذ تعرّض أيوب للشقاء لنهاراتٍ ولياليٍ طويلة. أمّا في مطلع المسيحية، فقد أضيفت مسألة الحياة الأخرى إلى موضوع العدالة الإلهية. كانت تلك مسألةً كبرى ينبغي الإيمان بها، إضافةً إلى مزيدٍ من المسائل. فالربّ الذي تحدّث إلى سارة المتشكّكة كلّ تلك السنوات لم يزعم أنّه الحقيقة المطلقة التي يكافح المرء طيلة حياته من أجلها، كما لو أنه يكافح من أجل الشمس – إنّها فكرةٌ أفلاطونيةٌ محدثةٌ تلوّن كلّ حديثٍ لاحقٍ عن إلهٍ متسامٍ. لم تطلب سارة رؤية الربّ بوصفه عقل الكون الحيّ، ولا قبول الأخوّة الإنسانية – فهاتان فكرتان رواقيتان وقعتا في شباك رب اليهود.

في زمن المسيح، جرى ربط إله اليهود على نحوٍ وثيقٍ بفكرة الحياة الأخرى، لكن لم تتبيّن تفاصيل دقيقةٌ حول ذلك. تجنّب اليهود عمومًا الاختلاطات المنطقية في اللاهوت المسهب. رأينا ما يتطلّبه الانتقال إلى الحياة الأخرى اليهودية: ينبغي ألا تنكر إيمان الجماعة بحياة ما بعد الموت. كانت العقيدة منفعلةً ومترقِبة، وكانت هنالك بضعة تفصيلاتٍ فقط عن الروعة في السماء. في اليهودية،

لم تصبح الحياة الأخرى ولا فكرة الإيمان مركزيةً في يومٍ من الأيام. اقتباسٌ آخر من المشنا يخبرنا أنّه: "خيرٌ لي أن يهجرَوني [اليهود] من أن يتخلّوا عن وصاياي"(٤). قال الرومان واليونانيون إنّ الإيمان ليس مهمًّا بقدر ما هي مهمّةٌ ممارسةُ شعائر الآلهة المحلّيين؛ ويقول اليهود إنّ أهمية اتّباع وصايا ربّهم تفوق أهمّية الإيمان، على الرغم من المكان؛ ليست لدى المسيحيين شعائر وموقع ولا شريعةٌ تقيّدهم. لقد ركّزوا عوضًا عن ذلك على الإيمان. كان الشكّ بالتالي مظهرًا مقبولاً في الحياة اليهودية واليونانية، لكنّه لم يكن يشكّل مركزها. أمّا مع المسيحية، فقد أصبح تدبّر الشكّ، أي تزوج الإيمان، هو الدراما المركزية. ابحثوا في الكتاب المقدس العبري عن كلمة 'إيمان'، ونادرًا ما ستظهر بهذا المعنى – الإيمان بالرب. خرج دانيال من عرين الأسد لأنّه آمن بإلهه، يقال هنا وهناك إنّ الناس لا يؤمنون بما قاله نبيٌّ معيّن، لكن هذا كلّ شيء. بعد ذلك، حين يظهر المسيح، تزدهر كلمة 'يؤمن' مثل رقعة خشخاشٍ في حقلٍ أخضر واسع. لقد أضحت، على حين غرّةٍ، لبّ المسألة.

يعدّ المسيح شخصيةً تاريخيةً عويصةً، لكن ليس إلى درجة الاستعصاء على الفهم. ما من مؤشّرٍ على أنه كتب شيئًا، وأول وصفٍ لحياته وأعماله، الأناجيل الثلاثة الأولى، كتب بعد حوالي نصف قرنٍ من وفاته. تشكّل هذه الأناجيل مصدرًا تاريخيًا مفيدًا لأنّها متشابهة المحتوى (تروي القصة نفسها ويمكن مقارنة أجزائها كلاً على حدة)، لكنّها تتفاوت من حيث الترتيب والمعنى المعطى لشتى الأحداث. يبدو أنّ جماعة المؤمنين، بعد رحيل المسيح، تناقلت قصصًا عنه، ومع انقضاء الزمن صارت تلك القصص حكاياتٍ غابرة، انفصلت عن أيّ خلفيةٍ واضحة

---

(٤) انظر: Jerusalem Talmud Haggigh 1:7.

المعالم: "أتت يسوع امرأةٌ ذات مرةٍ وقالت... فأجابها...". وحين انكبّ الناس أخيرًا على تدوين حياته وأخباره، ما عادوا يعرفون كثيرًا من التفاصيل؛ ما عادوا يعرفون الترتيب الحقيقي لهذه القصص أو الوقت الذي فصل بينها. وبسبب بنية الأناجيل المتشابهة، يعتقد المؤرخون أنّها شُكّلت من هذه الفقرات، أو "فُصّلت" من أحداثٍ مشوقة(٥). أمّا إنجيل يوحنا، الرابع، فلا يتوافق معها، لكنّه يمنحنا معرفةً بالثقافات المتدخّلة، وكأنّه يتفوّق على بقية الأناجيل من بعض النواحي. فيما بعد، كتب المسيحيون كلّ ما يتعلّق بحياة المسيح بشتى الأشكال، لكنّ هذه المواد لم تنل إلا القليل من اهتمام المؤرخين. إذًا، لدينا مادةٌ مُرضيةٌ تاريخيًا للعمل عليها، وقد طوّرنا تقنياتٍ قائمةً على أسسٍ لسانيّةٍ وثقافيةٍ لاكتشاف ما حدث على الأرجح وما كُتب لاحقًا أو فُسّر على نحوٍ مغلوط. يمكن أن نباشر بالتالي، ولو بشيءٍ من الاحتراس.

يبدو أنّ المسيح دعا إلى إصلاح الممارسة اليهودية – مشهد غضبه من الصيارفة يوحي بذلك – لكنّ كثيرًا من المؤرخين يجادلون في أنّ المصلح سيترك وراءه أدلّةً جليّةً على كونه مصلحًا(٦). من المعقول التفكير بمثل هذا الإصلاح الديني في إطار الشك. كما جادل المؤرخون في أنّ تشكيك المسيح في القيم الراسخة يتّسم بخصائص طريقة العيش الكلبية التي يحتمل تمامًا أنّه قد تأثر بها. دافع عن هذه النظرة مؤرخو الأديان برتون ماك **Burton Mack** وجون دومينيك كروسان **John Dominic Crossan**؛ وكما كتب كروسان، "ربّما كان المسيح أشبه

---

(٥) انظر:
See E. P. Sanders, The Historical Figure of Jesus (London: Penguin, 1993), esp. 131. See also Michael Grant, Jesus: An Historian Review of the Gospels (New York: Macmillan, 1977).

(٦) Sanders، الصفحات ١٧٦، ٢٣٠-٢٣٤، ٢٥٥-٢٥٧.

بريفيٌ يهوديٌ كلبيّ"[٧]. هذه النظرة للمسيح بوصفه جزءًا من مأثور فلسفات الحياة الهانئة تخلب الألباب، لكنّ كثيرًا من الأمور تصعب معرفتها. ما نستطيع معرفته على نحوٍ أفضل هو ما ذكرته الأناجيل الأولى عمّا قاله المسيح عن الشكّ والطريقة التي صوّرت فيها الشكوك التي راودت المسيح أثناء رسالته.

اعترضت المسيح، الذي تصوّره الناس شخصًا واحدًا هو وربّ هذه الديانة الجديدة، لحظةً شكّك فيها بقدرته على تحقيق ما طُلب منه ولحظةٌ أخرى شكّك فيها بإخلاص الرب. كانت اللحظة الأولى في جتسماني **Gethsemane**. والمشهد بعد عشاء الفصح: يأخذ المسيح بعض تلاميذه ويطلب منهم أن ينتظروا ويسهروا ثمّ يبتعد قليلاً ليصلّي. يلتفت المسيح الذي كان يشعر "بالحزن والكآبة" إلى بطرس وابني زبدي فيقول لهم، "نفسي حزينةٌ حتّى الموت، انتظروا هنا واسهروا معي". ثم يمشي قليلاً، "وارتمى على وجهه وصلّى فقال: 'إن أمكن يا أبي، فلتعبّر عنّي هذه الكأس. ولكن لا كما أنا أريد، بل كما أنت تريد'"[٨]. ثمّ يسأل ثلاث مراتٍ إن كان عليه حقًّا أن يسمح لنفسه بهذه التضحية الوحشية، وقبل كلّ تعلّلٍ جديدٍ يعود ليتفقّد تلاميذه. وفي كلّ مرةٍ يكون الجميع نيامًا ولا يسهر معه أيٌّ منهم. في المرة الأولى يؤنّبهم، ولا يلبث في المرة الأخيرة أن يقول لهم ببساطةٍ بأن يستريحوا.

---

(٧) انظر:

John Dominic Crossan, Jesus: A Revolutionary Biography (San Francisco: Harper San Francisco, 1989)،

الصفحة ١٢٢. انظر:

Button Mack, The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1994) ،John Dominic Crossan, The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant (San Francisco: HarperSan Francisco, 1993).

(٨) متا ٢٦ : ٣٨-٣٩. في حال لم يذكر عكس ذلك، تحيل الاستشهادات في هذا الفصل إلى النسخة الدولية الجديدة.

ثمّ يأتي يهوذا ويقبّله، فتلقي السلطات القبض عليه. يستسلم بسكينةٍ لأيادي ممسكيه، لكنّنا نرى الشكّ يراوده مرّةً أخرى: على الصليب، يعاني في الأعلى بعد تعليقه لعدّة ساعات، فيصرخ بصوتٍ عظيمٍ، "إلهي، إلهي، لماذا تركتني؟" في اثنين من الأناجيل الثلاثة (متّى ومرقس) كانت تلك آخر كلمات المسيح قبل أن يُسلم الروح. وكأنّه قد توقّع شيئًا لكنّ ذلك الشيء لم يحدث.

سؤال المسيح الأخير هو أوّل بيتٍ في المزمور الثاني والعشرين، أما البيت الثاني فهو "وامتنعت عن نجدتي وسماع أنيني؟" يتحدث المزمور الثاني والعشرون عن شخصٍ ورعٍ، إنسانٍ أو أمّةٍ، يعاني ويائسٌ من انتظار افتداء الرب، مع أنّه ينطوي على يقين أنّ الرب آتٍ حقًا. هكذا، يفسّر كثيرٌ من الأشخاص هذه الصرخة الأخيرة بوصفها إيماءة إيمان – أحال المسيح إلى كامل المزمور، وبالتالي فهو لم يشكّك إطلاقًا بالرب. ثمة افتراضاتٌ أنّ أحدهم أضاف هذه الكلمات لقصة المسيح طالما أنّها تقدم ارتباطًا آخر بين المسيح والكتاب المقدّس العبري. كما أنّ هنالك تفسيرٌ آخر مفاده أنّ مثل هذه المشاهد من الشكّ لا تتلاءم أبدًا مع فكرة أنّ المسيح هو الرب إلى درجة أن تكون صحيحةً ومعروفةً جدًا، وإلاّ لما تركت في النص.

في القلب من العالم المسيحي الذي نوشك على ولوجه صورتان لإنسانٍ، هو إلهٌ، يصارع الشكّ بضراوة. كانت الرهانات مرتفعةً إلى درجةٍ بات الشكّ فيها جزءًا من الدين على نحوٍ لم يُعهد من قبل؛ بالنسبة إلى كثيرين، إلههم نفسه ينتحب على ذلك. أمّا بالنسبة إلى اليهود، فقد اختلطت المواجهة مع ديانات الأسرار والأفلاطونية والرواقية مع المنطق النامي لعين فكرتهم عن الحكومة الدينية. في هذا الوقت، وإلى جانب شخصية ربّ اليهود القديمة كإلهٍ محاربٍ لأمّةٍ واحدة، تبنى صفات الحقيقة المطلقة الخاصّة بأفلاطون؛ وصفات إله الرواقيين المنطقيّ والنائي والكلّي؛ والعفاريت والجن الراعين؛ ومانح الحياة الأخرى، مثل آلهة الأسرار.

بالنسبة إلى المسيح، كانت الرهانات مرتفعةً لأنّه آمن بأنّ أمرًا عظيمًا على وشك الحدوث للخليقة كلّها، أو أنّه، بالأحرى، كان قد حدث: أعلن يوحنا المعمدان، وهو نبيٌّ كان معلّمًا للمسيح، بأنّ ملكوت الله آتٍ حقًا، وفي القريب العاجل. كما أنّ المسيح صرّح أنّه بدأ؛ كلّ ما عليكم فعله الإيمان به لتبصروه. حتى مع تحذير مفاده أنّ غير المؤمنين ليس بوسعهم رؤية التغيّر (أقلّه في البداية)، فسيكون للناس آمالهم؛ إمّا سيحدث أمرٌ ما، أو لا يحدث. علاوةً على ذلك، كان المسيح مدركًا أنّه في حال دخوله إلى أورشليم وقيامه بالوعظ، بالطريقة التي خطّط لها، فمن المرجّح أنّه سيعذّب ويُقتَل، ويبدو أنّ القلق كان يتناهشه بسبب ذلك. وبالنسبة إلى من ساروا على خطاه، أضحت مشاغله مشاغلهم، لأنّه أرسلهم ليبلّغوا العالم أنّ تغيّرًا وشيك الحدوث راح يتكشّف، وأخبرهم أنّ عليهم أن يتقبّلوا الإساءة والاضطهاد من أجل اسمه.(٩) وعلى حين غرّةٍ، أضحى سؤال، إلى أيّ حدٍّ يؤمن المرء، قضيّةً دينيةً مركزيةً سيجري اختبارها بطرائق مفاجئةٍ للغاية: إمّا سيتغيّر العالم أو لا يتغيّر، وإمّا سيصمد المؤمن أمام التعذيب ويستسلم للاستشهاد أو لا يفعل. هنالك عاملان رئيسان يساهمان بتعميق التركيز على الإيمان: أولهما سحر المسيح، وثانيهما سيصل في الأغلب بعد المسيح، وهو الكفاح لامتلاك ما يكفي من الإيمان لقهر الشهوات المادية والجنسية. سوف نبدأ بالمسيح أولاً، ومن ثمّ بالبدع. كما أنّ أوغسطين سيشرح لنا مشكلة الشكّ وترويض وحوشنا الداخلية.

صنع المسيح معجزاتٍ شكّك حواريوه فيها بالفعل، مرارًا وتكرارًا، طيلة دعوته. مثلما صارت كلمة 'إيمان' مهمّةً في الكتاب المقدّس حين أتى المسيح فقط، وعلى النحو نفسه، ما من ذكرٍ تقريبًا لكلمة شكٍّ في الكتاب المقدّس العبري – وحين ترِد، فإنّها تُدسّ دائمًا تقريبًا في سياق عبارةٍ حميدة – "لا شكّ" في ذلك،

(٩) متا ٢٤ : ٩-١٤؛ مرقص ١٣ : ٩-١٣؛ لوقا ٢١ : ١٢-١٩.

أو "لا شكّ" في ذاك – لكنّ الكلمة متفشّيةٌ في العهد الجديد. في الكتاب المقدّس بأكمله، غالبًا ما تقدَّم كلمة "شكٌّ" في إشارةٍ مباشرةٍ لمزاعم المسيح أو تصرّفاته. إذ إنّه يقوم دائمًا بأمورٍ لا يصدّقها بعض الناس. هاكم بعض الأمثلة: أوّلاً، في الإصحاح الرابع عشر من إنجيل متّى، كان التلاميذ يسهرون في القارب داخل البحيرة. ثم أتى المسيح إليهم ماشيًا على الماء "وصرخوا من شدّة الخوف".

فقال لهم يسوع في الحال: "تشجّعوا، أنا هو، لا تخافوا". فقال له بطرس: "إن كنت أنت هو، يا سيّد، فمُرني أن أجيء إليك على الماء". فأجابه يسوع: "تعال". فنزل بطرس من القارب ومشى على الماء نحو يسوع. ولكنّه خاف عندما رأى الريح شديدةً فأخذ يغرق، فصرخ: "نجّني يا سيد!" فمدّ يسوع يده في الحال وأمسكه وقال له: "يا قليل الإيمان، لماذا شككت؟"(١٠)

تحدّث المسيح عن الشكّ بوصفه قوّةً يمكن أن تمحو السند من تحت قدمي المرء. الإيمان بالغ القوّة في هذا العالم، ما يعني أنّ الشكّ بالغ القوّة هنا، أيضًا. تأمّلوا قصّةً في الإنجيل برواية مرقس حول صبيٍّ مصابٍ بداء الصرع، لأنّ روحًا شريرةً، كما يوضح والد الصبيّ، استحوذت عليه:

> **فسأل يسوع والد الصبيّ: "متى بدأ يصيبه هذا؟" قال "من أيام طفولته. وكثيرًا ما رماه الروح النجس في النار أو في الماء ليقتله. فإن كنت قادرًا على شيءٍ فأشفق علينا وساعدنا". فقال له يسوع: "إذا كنت قادرًا أن تؤمن، فكلّ شيءٍ ممكنٌ للمؤمن". فصاح الوالد في الحال: "عندي إيمانٌ! ساعدني حتى يزيد"(١١).**

---

(١٠) متا ١٤ : ٢٥-٣١.

(١١) مرقص١٧ : ٢٠.

في الإصحاح السابع عشر من إنجيل متّى، ترِد القصّة نفسها، لكن هنا، تغيب الإشارة إلى قلّة الإيمان المذكورة آنفًا، فهنالك غيرها. بعد أن حاول التلاميذ شفاء الصبي، سألوا يسوع لماذا عجزوا عن شفائه. "فأجابهم: 'لقلّة إيمانكم! الحق أقول لكم: لو كان لكم إيمانٌ بمقدار حبّةٍ من خردل، لقلتم لهذا الجبل: انتقل من هنا إلى هناك فينتقل، ولما عجزتم عن شيء'"(١٢).

فكّروا مليًّا كيف أنّ الإيمان لم يقدَّم هنا بوصفه مسألة انتماءٍ إلى جماعةٍ، بل بمعنى الظفر بمعركة مواجهة المرء لقلّة إيمانه. تتمثّل نتيجةٌ أخرى لطبيعة الإيمان هنا في أنّ تجربة المسيح في الوعظ داخل موطنه كانت مخيّبةً للآمال. ننظر إليها كدرسٍ في الكيفية التي تكون عليها الأمور إن كان جمهورك يعرفك مذ ولدت، لأنّهم رفضوه حين شرع بالوعظ، قائلين: "أما هو النجار ابن مريم، وأخو يعقوب ويوسي ويهوذا وسمعان؟ أما أخواته عندنا هنا؟" لكنّها أيضًا حول وظيفة الإيمان في وعظ المسيح – ما أطلق عليه بصورةٍ رائعةٍ في مرقس "صنعه المعجزات": "وتعذّر على يسوع أن يصنع أيّة معجزةٍ هناك، سوى أنّه وضع يديه على بعض المرضى فشفاهم. وكان يتعجّب من قلّة إيمانهم. ثمّ سار في القرى المجاورة يعلّم"(١٣).

أرتج عليه عدم الإيمان ولم يكن خجولاً بذلك، أي أنّه عدّ معرفةً عامّةً أنّه لا بدّ وفقًا لتوضيحاته أن يعمل الناس على إدخال بعض الإيمان إلى المعادلة. بوذا أيضًا لم يرتبك أبدًا حين استغلق تعليمه على فهم الجمهور – علم أنّه بحاجةٍ لأن يعملوا بجدٍّ فلا معنى لانتقاد أيّ شخصٍ شديد المقاومة.

---

(١٢) متا ١٧ : ٢٠.

(١٣) مرقس ٦ : ٥–٦ (نسخة الملك جيمس).

ثمّ هنالك التلميذ الذي لم يُعرف في تلكما الألفيتين الأخيرتين إلاّ بشكه. يحدّثنا الإصحاح العشرون في إنجيل يوحنا عن توما، أحد الحواريين الاثني عشر، الذي سيُذكر دومًا باسم توما الشكّاك:

> وكان توما، أحد التلاميذ الاثني عشر والملقب بالتوأم، غائبًا عندما جاء يسوع، فقال له التلاميذ الآخرون: "رأينا الربّ!" فأجابهم: "لا أصدّق إلاّ إذا رأيت أثر المسامير في يديه، ووضعت إصبعي في مكان المسامير ويدي في جنبه". وبعد ثمانية أيامٍ، اجتمع التلاميذ في البيت مرّةً أخرى، وتوما معهم، فجاء يسوع والأبواب مقفلةٌ، ووقف بينهم وقال: "سلامٌ عليكم". ثمّ قال لتوما: "هات إصبعك إلى هنا وانظر يدي، وهات يدك وضعها في جنبي. ولا تشكّ بعد الآن، بل آمن". فأجاب توما: "ربّي وإلهي!" فقال له يسوع: "آمنتَ يا توما، لأنّك رأيتني. هنيئًا لمن آمن وما رأى"(١٤).

حتّى في الإصحاح الرابع والعشرين من إنجيل لوقا، احتاج تلاميذ آخرون برهانًا عيانيًّا على قيامته:

> وبينما التلميذان يتكلّمان، ظهر هو نفسه بينهم وقال لهم: "سلامٌ عليكم!" فخافوا وارتعبوا، وظنوا أنّهم يرون شبحًا. فقال لهم: "ما بالكم مضطربين، ولماذا ثارت الشكوك في نفوسكم؟" انظروا إلى يديّ ورجليّ، أنا هو. المسوني وتحقّقوا. الشبح

---

(١٤) يوحنا ٢٠ : ٢٤-٢٩.

لا يكون له لحمٌ وعظمٌ كما ترون لي". قال هذا وأراهم يديــه ورجليه. ولكنّهم ظلّوا غير مصدّقين من شدّة الفرح والدهشة. فقال لهم: "أعندكم طعامٌ هنا؟" فناولوه قطعة سمــكٍ مــشويّ، فأخذ وأكل أمام أنظارهم[١٥].

الملاحظة الغريبة عن حاجة المسيح إلى وجبة طعامٍ لافتةٌ. الأشــباح، كمــا يقال، لا تستطيع تناول الطعام، وبالتالي كانت الوجبة برهانًا مقدّمًا للقارئ - خشية أن يكون لديه أيّ شك. فسّر آلاف الباحثين واللاهوتيين معجزات المسيح. سألاحظ هنا بتجرّدٍ أنّ من ابتدع أحداثًا تتعمّد إرباك المرء بين الإيمان والشك لهــو معلّــمٌ كبير. كانت المعجزات مظهرًا شائعًا للواعظ اليهودي المتجول في ذلك الزمن. مع ذلك، ربطت معجزات المسيح بسلطةٍ أكبر ممّا هو مألوف، وغالبًا ما أدهشت الناس بصدقها - إلى حدّ أنهم طلبوا منه المغادرة أو إعطاء إشارةٍ مؤثرٍ لعجيبةٍ حقيقيــة. أظهرت المعجزات للناس أنّ المسيح شخصٌ جديرٌ بالاستماع إليه، لكنّهــا كانــت أيضًا طريقةً لبدء نقاشٍ يدور حول الإيمان والشك. يصعب تقدير مــا عنــاه هــذا النقاش بالنسبة إلى المسيح، لكنّه كان واضحًا أنّه رأى صــلةً مــا بــين الإيمــان بمعجزاته والإيمان بقرب ملكوت الله. وعلى خطاه، وفي القرون التاليــة، ســيعبد المتحدّرون من اليونانيين القدامى وقاطنو عالم الرومان المتأخّر مجدّدًا إلهًا بوجــهٍ وملامح بشريةٍ؛ صانع معجزات. لكنْ هذه المرة، كانت مسائل ابتلاع الأســطورة والإيمان بوعود العدالة والحياة الأخرى مكشوفةً تمامًا - في العقل والقلــب. هــذه المرة، حين ولد الدين، كان في حوزة الثقافة مأثورٌ هائلٌ من الشكّ المكتوب.

---

(١٥) لوقا ٢٤ : ٣٦-٤٣ (نسخة الملك جيمس).

المسيح نفسه كان يهوديًا يخاطب يهودًا ولم يروّج لأكثر من أسطورةٍ – وبطبيعة الحال لم يكن نقاشه حول الإيمان والشكّ يتّصل بالاعتراضات الفلسفية اليونانية على الإيمان. لكنّ أفكاره وصورته أضحت محطّ اهتمام الإمبراطورية الرومانية بعد رحيله بزمنٍ طويل. أتى لروما بقصّةٍ من الشرق، محكيةٍ باليونانية الشائعة، اندمجت بعقائد الأديان الرئيسة التي كانت مألوفةً في أصقاع الإمبراطورية. تمّ تحويل صورة إيزيس كلّية الحضور وابنها حورس إلى مريم وطفلها عيسى. كيف استطاعت تلك المدن النائية، التي كانت ذات يومٍ تبيع وتشتري وتقتبس أعمال شيشرون ولوكريشيوس، أن تفقد الآن كلّ أثرٍ لذلك الشكّ وتتبنّى بجلاءٍ إيمانًا كلّيًا بإلهٍ بشريّ الصفات؟ حتى الفلاسفة رفضوا فكرة أن يتمكّن إلهٌ من الحركة والتغيّر بأيّ صورة. رفض الفلاسفة واليهود معًا فكرة أيّ إلهٍ له سيرة حياة: وجهٌ ووالدةٌ، مصافحةٌ وأسلوب خطاب. وبعد ذلك، ها هو إلهٌ، إنسان. إنّه لتحولٌ مذهل. قدّم المسيح قفزةً في الإيمان: بالدعوة إلى الإيمان بقدوم ملكوت الله وبالمعجزات، وكذلك بنبوءات ومزاعم غفران الآثام. أضحت هذه القفزة أشدّ جلاءً بعد أن أعاد بولس تخيّل الديانة بمصطلحي سحر القيامة والحياة الأبديّة.

كان اليهود شديدي الاحتراس من السحرة والأنبياء المنتظرين بعد ظهور المسيحية، وما عادوا يشجّعونهم. وعلى الرغم من أنّ الحياة الأخرى ظلّت عاملاً في الأفكار اليهودية، فقد كان الجانب الأكبر من هذا التشديد الجديد على الإيمان تحوّلاً هادئًا في اليهودية، في حين تبنّته المسيحية واندفعت.

بولس: اتباع إبراهيم كل صباح

من خلال بولس، بات الربّ وثيق الصلة بالحياة الأخرى بحيث تنامت على نحوٍ متزايدٍ رمزيّة قصّة معجزات المسيح حتّى وصلت إلى هذه المعجزة العظيمة:

لقد مات لينقذ البشرية من الموت. ليس من الجحيم، انتبهوا. قبل أن تعرض الحياة الأبديّة على الناس عبر المسيح، لم يكن الناس في أرجاء الإمبراطورية قلقين من المحاكمة والإدانة؛ كانوا خائفين من الموت، من التفسخ في التراب. على يدي بولس، أصبح موت المسيح وقيامته قلب الدين الجديد.

كان بولس مقتنعًا بأنّ البشر لا يمكنهم استحقاق درب النعيم؛ ويمكنهم بلوغه فقط بتعزيز إيمانهم. وفي محاولةٍ لتعزيز تأويله بأنّه لم تعد هنالك ضرورةٌ لاتباع شريعة اليهود، عاد بولس للنظر في الكتاب المقدّس العبري. في رسالة بولس إلى روما، الإصحاح الرابع، الآية الحادية عشرة، يقول بولس إنّ مباركة الربّ لإبراهيم لم "تبرّرها أعماله" بل إيمانه بالرب. استرجع اليهود الهلّينيون إبراهيم بوصفه نموذجًا ليهوديٍّ ورعٍ من دون شريعة موسى. وسّع بولس هذه النظرة أكثر، متّخذًا نموذج إبراهيم بعد مرحلة لقائه الربّ لكن قبل ختانه. إنّها بضع ساعات. بدايةً، قال الربّ لإبراهيم إنّه سيباركه في المستقبل، ولاحقًا في ذلك اليوم، اختتن إبراهيم وجميع ذكور أسرته. كتب بولس بحبور المنتصر عن هذه المباركة. "ولكن متى تمّ له ذلك؟ أقبل الختان أم بعده؟ قبل الختان وليس بعده!"(١٦) وبالتالي، صار إبراهيم "أبًا لجميع الذين يبرّرهم الله لإيمانهم من غير المختونين". تشدّد لغته هنا على أنّ الإيمان هو الأهم؛ ويحتاجه حتى المختونون. تذكّروا أنّ من "يقتدون بأبينا إبراهيم في إيمانه قبل أن ينال الختان" لن يجعلوك تخطو نحو درب حديقتك.

حين أمر الربّ بذلك، ختن إبراهيم نفسه وعشيرته، من دون إثباتٍ على قدرة الربّ بل بمجرد زعمها. يقول بولس، "وآمن إبراهيم راجيًا حيث لا رجاء"، وكان ذلك كافيًا. الأمر مثيرٌ لأنّه يحدّد اللحظة التي ينتقل العالم فيها إلى تركيزِ

---

(١٦) رسائل إلى روما ٤ : ١١.

جديدٍ على الإيمان. لقد رأيناها معلنةً في المشنا، وناقشها المسيح بأشكالٍ متنوعة، لكنّ الشريعة ظلّت قائمةً إلى أن جاء بولس وقال، "فالوعد الذي وعده الله إبراهيم ونسله بأن يرث العالم لا يعود إلى الشريعة، بل إلى إيمانه الذي برّره". وأضاف، "فالميراث قائمٌ على الإيمان حتى يكون هبةً من الله ويبقى الوعد جاريًا على نسل إبراهيم كلّه، لا على أهل الشريعة وحدهم، بل على المؤمنين إيمان إبراهيم أيضًا. وهو أبٌ لنا جميعًا"(١٧).

عُدّت الشريعة الآن نافلةً، لماذا؟ يوضح بولس: "ونحن نعرف أنّ الشريعة روحيةٌ، ولكنّي بشرٌ بيع عبدًا للخطيئة: لا أفهم ما أعمل، لأنّ ما أريده لا أعمله، وما أكرهه أعمله... أعلم أنّ الصلاح لا يسكن فيّ، أي في جسدي. فالخير الذي أريده لا أعمله... ما أتعسني أنا الإنسان! فمن ينجيني من جسد الموت هذا؟ الحمد لله بفضل ربنا يسوع المسيح"(١٨). إذًا، الشريعة شاقّةٌ جدًا، لكنّه لا يجادل في أنّها شاقّةٌ جدًا فحسب، بل إنّها معيقةٌ أيضًا:

> **فماذا نقول؟ نقول إنّ الأمم الذين ما سعوا إلى البرّ تبرّروا ولكن بالإيمان، أمّا بنو إسرائيل الذين سعوا إلى شريعةٍ غايتها البرّ فشلوا في بلوغ غاية الشريعة. ولماذا؟ لأنّهم سعوا إلى هذا البرّ بالأعمال التي تفرضها الشريعة لا بالإيمان، فصدموا "حجر العثرة"(١٩).**

---

(١٧) رسائل إلى روما ٤ : ١٣-١٨.

(١٨) رسائل إلى روما ٧ : ١٤-٢٥.

(١٩) رسائل إلى روما ٩ : ٣٠-٣٢.

الإيمان هو كلّ شيء. لقد جعل المسيح من الإيمان والشكّ مسألتين لهما أهميةً فلسفيةً ودينيةً بتحدّي الناس على الإيمان بواسطة التفويض – أن يكون لديهم إيمان. يقول بولس إنّ هذا الإيمان يمكن أن يعمل بدل الشريعة اليهودية، بدل التوراة، بدل الختان. لم يكن الإيمان مشحونًا في يومٍ من الأيام بقوّة الاقتداء. "وهي أنّ غاية الشريعة هي المسيح الذي به يتبرّر كلّ من يؤمن"(٢٠). ومن الطبيعيّ وجود قلقٍ جديدٍ على نوعية إيمان كلّ شخص.

للحديث عن بولس في تاريخ الشكّ، علينا أن نلقي نظرةً عاجلةً على عبارتين له عملتا على إخماد الشكّ في السنوات التالية. في العبارة الأولى، يمنع بولس مساءلة العدالة الإلهية، أحد أكثر أشكال الشكّ وضوحًا في العالم. كيف يمكن أن يدعى العالم عادلاً حين يوجد أبرياء يعانون من حرمانٍ ورعبٍ لا يمكن تصوّرهما في كلّ ساعةٍ من كلّ يومٍ فوق هذه الأرض؟ يقول بولس في الآيتين الرابعة عشر والخامسة عشر من الإصحاح التاسع في رسالة بولس إلى روما: "فماذا نقول؟ أيكون عند الله ظلمٌ؟ كلاّ! قال الله لموسى: 'ارحم من أرحم، وأشفق على من أشفق'. فالأمر لا يعود إلى إرادة الإنسان وسعيه، بل إلى رحمة الله وحدها". ويمضي بولس في اجتياحه بشيءٍ من التذلّل: "من أنت أيّها الإنسان حتى تعترض على الله؟ أيقول المصنوع للصانع: لماذا صنعتني هكذا؟ أما يحق للخزّاف أن يستعمل طينه كما يشاء، فيصنع من جبلة الطين نفسها إناءً لاستعمالٍ شريفٍ، وإناءً آخر لاستعمالٍ دنيء؟" وفقًا لبولس، ليس من شأننا التفكّر في العدالة الإلهية. أمّا العبارة الثانية، فهي تمجيد الإذعان للسلطة في الإصحاح الثالث عشر من رسالة

(٢٠) رسائل إلى روما ١٠ : ٤.

بولس إلى روما: "على كلّ إنسانٍ أن يخضع لأصحاب السلطة، فلا سلطة إلا من عند الله، والسلطة القائمة هو الذي أقامها. فمن قاوم السلطة قاوم تدبير الله". يقول بولس: لهذا السبب يجب أن ندفع ضرائبنا – لأنّ الحكام خدّام الله ويستحقّون الطاعة. يصون الإيمان السلطات الدنيوية، وبدورها، تصون السلطات الدنيوية الإيمان. سيصبح الإيمان جزءًا من بنية الدولة على النحو نفسه الذي كانت عليه الشعائر.

كيف كان وقع مثل هذا الحديث في آذان الذين كانوا كلبيين ورواقيين وأبيقوريين ومتشكّكة؟ كيف راح المفكّر العاديّ الفطن في العالم المسيحي يفكّر في فلسفةٍ تتوقّف فجأةً عند الإيمان بإلهٍ أسطوري، أي شخصٍ ذي صفاتٍ بشريةٍ ومختارٍ لمهمّةٍ خاصّة؟ حسنًا، بادئ ذي بدء، لم يكن لمثل هذا الحديث وقعٌ في آذانهم. كان حديثًا يهوديًا في البداية (لكن حتى آنذاك، جرى في بلاد اليونان، في العالم الهلّيني، واستشهد بالكتاب المقدّس بترجمته اليونانية). في ذلك الوقت، كانت كلمة المسيح تفهم بمصطلحات المقولات اليهودية للشريعة والأنبياء وضمن المأثور التبشيري اليهودي. حين بدأ بولس وعظ غير اليهود وسمع الناطقون باليونانية في شرق الإمبراطورية الرومانية فعلاً بالديانة الجديدة، كانت لديه أصلاً لغةٌ مشتركةٌ معهم وكان هنالك نصٌّ مركزيٌّ بتلك اللغة. فضلاً عن ذلك، كانت رسالته مسبوغةً بالسمات الهلينية لتتلاءم معهم: في الإصحاح السابع عشر من سفر الأعمال، حين مضى بولس إلى أثينا وألقى محاضرةً على فلاسفةٍ أبيقوريين ورواقيين، قدّم ديانته بمصطلحاتٍ مصمّمةٍ لإقناع جمهورٍ مثقّفٍ فلسفيًا[٢١].

---

(٢١) انظر:
Werner Jaeger, Early Christianity and Greek Paideia (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1961)
الصفحة ١١.

أما بعد بولس، فقد وُضعت عدّة نصوص مسيحيةٍ مبكّرةٍ تتعمّد حكمةً مقنعةً وقواعد محترسة، مثل حكمة وقواعد ماركوس أوريليوس (الذي كُرّست له مثل هذه النصوص)، لإيقاف اضطهاد المسيحيين، الذين تعرّضوا للملاحقة لأنّهم، وقد انفصلوا عن اليهود، لم يعودوا معفيّين من عبادة آلهة الرومان الإمبراطورية. كانوا جماعةً دينيةً عاطفيةً نشأت بين الفقراء، وبالنسبة إلى كثيرين من مواطني الإمبراطورية، كانت الحقيقة البارزة حول المسيحيين أنّهم يزدرون رموز الدولة وينتهكون القانون على نحوٍ منتظمٍ بعدم تبجيلها. هكذا، انصرفت أولى "دفاعات" آباء الكنيسة عن المسيحية إلى معالجة المشكلة بمصطلحاتٍ قد تعني شيئًا للمهتمين بالدراسات الفلسفية الذين لا يعني رأيهم شيئًا أقلّ من الحياة أو الموت[٢٢]. دافع اعتذار جوستين **Justin** عن المسيحية بافتراض أنّه ينبغي النظر إلى المسيح في مأثور سقراط طالما أنّهما ماتا في سبيل رؤيةٍ أكثر فاعليةً لله. أشار جوستين إلى أنّ المسيحيين لوحقوا كملحدين لأنّهم جحدوا آلهة الدولة، وقد كانت تلك، بالطبع، جريمة سقراط أيضًا. بدا ذلك منطقيًا لليونانيين، الذين عدّوا اليهود دومًا "سلالةً فلسفيةً" وكانوا منفتحين على فهم هذا الفرع من السلالة، بتماثله مع الرواقية والأفلاطونية، كضربٍ من ضروب الفلسفة.

رابطٌ آخر بين الرواقية والمسيحية مصدره تبنّي بعض معتقدات أبيكتيتوس **Epictetus** (حوالي ٥٠ – ١٣٨ للميلاد)، رجلٌ نشأ عبدًا في روما وانتهى به المطاف فيلسوفًا رواقيًا في اليونان. عاش بعد حوالي أربعمائة عامٍ من تأسيس مدرسة زينون الرواقية في أثينا. ركّز عمل أبيكتيتوس على كيفية العيش بصورةٍ حصريةٍ تقريبًا: شجّع المعلّم الرواقي تلاميذه على أن يعيشوا حياةً فلسفيةً وفقًا

---

(22) Jaeger, 26-35.

للفضيلة والعقل والطبيعة. بيت القصيد هنا السعادة والازدهار. كانت الوسيلة رباطة الجأش والتحرّر من الهوى. وكتاباته حول هذه الموضوعات هي الأفضل بين الكتابات الرواقية التي وصلتنا. ففي مستقبلٍ بعيد، سوف يعلي توماس جفرسون من شأن أبيكتيتوس بوصفه مبدع نموذجٍ يحتذى لروح الجماعة للمواطن الدنيوي. كانت رواقية أبيكتيتوس بارزةً أيضًا في تأكيدها على مبدأ الأخوّة الإنسانية، وهذا المظهر منها هو الذي دمج بالمسيحية.

هذا ما حدث للفلسفة. أضحت اليهودية، في حلّتها المسيحية، فلسفةً مهيمنةً بسبب تبنّيها مظاهر واسعةً من الفلسفات القديمة. وجد المفكّرون المسيحيون أنّ عليهم، بسبب ملاحقتهم، تسويغ الإله اليهودي بمصطلحات الفلسفة اليونانية. لم يشيروا كثيرًا إلى القصّة اليهودية القديمة التي تتضمّن، في جذورها، إلهًا أسطوريًا محاربًا ذا صفاتٍ بشريةٍ له آراء، وحسناتٌ تجارية، ويحب الاستماع إلى شهرته. وعلى الرغم من أنّ اليهود تجاوزوا ذلك في تطوّرهم، لكنّهم لم يضعوا حقًّا نظرياتٍ حول تجربة إلههم الكلّي. أمّا أفلاطون، فقد وضع مثل هذه النظريات. ليس بوسع الأفلاطونية أن تمنحك كامل الخبرة اليهودية – إلهٌ قريبٌ مع أنّه متسامٍ، جمال الكتاب المقدس وقدمه، الأغاني والمزامير، فضائل الخالق الأخلاقية – لكن بوسعها التعبير عن العقيدة المركزية بمصطلحاتٍ فلسفيةٍ متماسكة. كان السرّ في المزج.

إن ابتلعت المسيحية الفلسفة، فيمكن أن ننعي الفلسفة، لكن ينبغي أن نتذكّر أيضًا أنّه في مسائل العقل، المرء في المحصلة هو ما يأكله. من خلال استدعاء السوابق الفلسفية في كفاحهم من أجل الحياة والموت، أدخل آباء الكنيسة الأوائل الفلسفة في مشاغلهم. جادل تيرتوليان **Tertullian**، وهو من أوائل الشخصيات،

معترضًا من خلال سؤالٍ وجيه: "ما الذي يربط أثينا بأورشليم؟" لكن بحلول ذلك الوقت، كان الجواب: كثيرٌ من الأمور. سيتردّد صدى رأي تيرتوليان في الغرب أثناء العصور الوسطى، لكنّ معظم آباء الكنيسة الأوائل أيّدوا التصوّر الذي يعتبر المسيحية فلسفةً، أو في الحدّ الأدنى امتدادًا للفلسفة، ورأوا أنّه قد يحسن استخدام الحكمة التي سبقتها. لقد أبهجهم القول إنّ الماضي الفلسفي اليوناني كان تاريخهم الخاص المبكّر على النحو نفسه الذي زعموا فيه أنّ الكتاب المقدّس العبري يخصّهم. بعيدًا عن تهديد الاضطهاد، تعلّم آباء الكنيسة الفلسفة وغالبًا قبل أن يصبحوا مسيحيين، وشعروا أن عليهم مخاطبتها. ثمّ إنّ جميع مظاهر التعليم والتربية اليونانيين كانت مرتبطةً بالنصوص الوثنية والفلسفية العظيمة. كيف يمكن أن يفكر المرء مجرد تفكيرٍ بتدريس البلاغة أو النحو من دونها؟ لذلك احتفظوا بها. لم يكن آباء الكنيسة الأوائل أول من اتخذ مثل هذا الموقف: دافع فيلو (من ٢٥ قبل الميلاد تقريبًا إلى ٥٠ بعد الميلاد تقريبًا)، الذي عاش في الإسكندرية وكتب تاريخ شعبه بمصطلحاتٍ مسبوغة بالسمات الهلينية، أيضًا عن دراسة الفنون الحرّة السبعة بغرض دراسة الفلسفة، ودراسة الفلسفة بغرض دراسة اللاهوت.

في غضون ذلك، حدث أمرٌ غريبٌ في تاريخ الدين. رأينا أنّ أفلاطون وأرسطو قدّما حججًا لفكرة إلهٍ فردٍ عظيمٍ لا يدرَك كنهه، مع أنّهما تحدّثا أيضًا عن كثيرٍ من الآلهة الأخرى. كذلك، تمّ عرض رؤية أفلاطون الأكثر إبداعًا وعاطفيةً عن الله في "التيماوس" فقط؛ أمّا في الأماكن الأخرى، فقد افترضت أفكار المُثل والارتقاء الديني ضروبًا أخرى من عوالم "أخرى". أمّا علّة أرسطو الأولى، فقد كانت بعيدةً للغاية بل إنّها لم تكن تعلم بنا. بعد خمسة قرونٍ، غيّر شخصٌ يدعى

أفلوطين **Plotinus** كلّ شيء(٢٣). ليست لدينا تفاصيل وافيةٌ عن حياته، نعلم أنّه ولد في العام ٢٠٥ وأنّه أراد دراسة الفلسفة في الهند حين كان شابًا. كما نعلم أنّه عدّ المسيحية عبادةً ضحلةً أسطوريةً وعدوانية. درس في الإسكندرية لفترةٍ من الزمن على الأستاذ نفسه الذي درس عليه أوريجانوس(*) **Origen**، وانضمّ في وقتٍ لاحقٍ إلى الجيش الروماني بأمل الذهاب إلى الهند، حيث ظلّ يأمل بإيجاد معلّمٍ. دُحر الجيش، وهكذا مضى أفلوطين إلى إنطاكية لمتابعة دراسته، وبعد ذلك أطلق ما سيصبح مدرسةً مهيبةً للفلسفة في روما.

اشتهرت المواضيع التي علّمها باسم الأفلاطونية المحدثة، وهي تصف اقتصار استخدام أفلاطون وأرسطو على تلك الجوانب المضافة إلى إله. وبتسليط الأفلاطونية المحدثة الضوء على حجج أرسطو العقلانية حول العلّة الأولى، عاشت أفضل أحوالها مع توصيفات أفلاطون لمناجاة العالم الآخر والعمل على إيجاد الذات الأعمق. إنّه على الأغلب إله أرسطو: ليست له شخصيةٌ، لا علم له بنا، لم يخلق العالم، ولا يهتم بالعالم، ولن يحاسبه أو يحاسب أيّ شخص. بل لا يمكن القول أنّ له وجود. مع ذلك، أخذ أفلوطين فكرة أفلاطون عن "الفيض"، وقال إنّ الله، من بعض النواحي، يفيض العالم في الوجود ويكون العالم. كانت أوصاف أفلوطين عن مناجاة هذا الإله واكتشاف الذات الحقيقية مليئةً بحالات الوجد والتأملات البُحرانية

---

(٢٣) بصدد أفلوطين، انظر: Karen Armstron, A History of God (New York: Knopf, 1993)، ولاسيما الصفحات ١٠١-١٠٢، ١٧١، ١٧٥، ١٨١.

(*) أوريجانوس (Ὠριγένης Ōrigénēs) (١٨٥-٢٥٤)، كان من أبرز أوائل آباء الكنيسة المسيحية. توفي في قيصرية في العام ٢٥٤. كتاباته هامة بوصفها واحدةً من أولى المحاولات الفكرية لوصف المسيحية (المترجم).

(المرتبطة بالنشوة)، واستخدمت بالتأكيد كلّ ما عرفه من الفلسفة والديانة الهنديتين. وقد ذكر أنّه تدبّر بلوغ مثل هذه المشاركة الوجدية بضع مراتٍ فقط، لكنّها كانت كافية. أضحت الأفلاطونية المحدثة قوّةً هائلةً وظلّت كذلك قرونًا تلو قرون.

أسهب أفلوطين في تفاصيل ذلك في كتابٍ أطلق عليه اسم "التاسوعيات **Enneads**". حتّى في أيامنا، تدعوها الأديان فلسفةً، وتدعوها الفلسفة دينًا، فهي لا تحتلّ إذًا مركز المشهد في التواريخ. ومع ذلك، كان إبداع أفلوطين للأفلاطونية المحدثة أحد أهم أحداث تاريخ الفلسفة والدين معًا. فقد كانت المجرى الأكثر فعاليةً الذي انتقل التوحيد عبره إلى الفلسفة. اجتذبت الأفلاطونية المحدثة نفوذ كبار الفلاسفة وكانت مُرضيةً على الصعيد العاطفي. في إبداع أفلوطين لها، ابتكر نسخةً مختلطةً ومعادة التشكيل من أفلاطون وأرسطو ستغيّر إلى الأبد طريقة النظر إلى هذين الفيلسوفين. رأينا أنّه كانت لأفلاطون وأرسطو معتقداتٍ وجدالاتٍ دينية، لكنّنا رأينا أيضًا أنّها كانت متضاربةً وأنّها كانت بحثًا أكثر منها إيمانًا. أفلوطين هو الذي جعل أفلاطون وأرسطو يبدوان ديّنيين.

حتى ذلك الحين، كانت المسيحية مزيجًا من الثقافة اليونانية والمأثور اليهودي، بأفكارهما الخلاصية. وكان لها علم كونٍ معقدٍ، مع أنّه قائمٌ أساسًا على الإيمان، ويونانيّ النبرة فلسفيًا، فضلاً عن عاطفة اليهود والتزامهم. وبالتالي، كانت شكوك هذين التقليدين جزءًا لا يتجزأ من بنية المسيحية: الأسئلة اليونانية عن الحقيقة والعلم والواقع، والقلق اليهودي من جور العالم. لم تظهر تلك الأسئلة إلى حينٍ، لكن يحسن هنا ملاحظة الفكرة، مثلما شاهدنا هذين التقليدين يناوران ويتأرجحان نحو الاصطفاف، مندمجين بطريقةٍ تبدو صحيحةً لورثتهما، حوّلت الناس إلى الدين، ومنعت الأفراد من موتٍ استشهادي.

التأثيرات الشرقية

الغنوصية(*) والهرطقات

وجدت المسيحية أتباعًا متزايدين في الإمبراطورية الرومانية. وقد لفت استعداد أعضائها لقبول الاستشهاد – مستعيرين ذلك من اليهودية، مصدر ديانتهم – الانتباه إلى العبادة الجديدة ومنحها القوة. لا نعلم إن كان الإمبراطور قسطنطين قد حوّل الإمبراطورية إلى المسيحية لأنّ المسيحيين بدوا قوةً لا يمكن إيقافها، أم لأنّ المسيحية باتت قوةً لا يمكن إيقافها بسبب اهتداء قسطنطين الحقيقي، الذي كانت والدته مسيحيةً مع أنه نشأ وثنيًا في بلاطٍ وثني. على أيّة حال، في العام ٣١٣، جعل قسطنطين المسيحية، بعد أن شاهد صليبًا على الشمس (وبعد أن كان يتعبّد لأبولو)، ديانةً رسميةً لروما وشرع بتقويتها من خلال تشييد الكنائس، والدعوة إلى عقد المجالس والمجمعات الكنسية، وتوسيع شبكات الكنيسة. أمّا على الصعيد الشخصي، فقد واصل عبادة أبولو إلى جانب المسيح ولم يتلقّ المعمودية إلا على فراش الموت. لكنّه وأتباعه روّجوا جهارًا لتصوّر "ربٍّ واحدٍ، إمبراطورٍ واحد". كان المفترض أنّ يؤمن جميع الناس ويمارسوا الطقوس بطريقةٍ واحدة، لكنّهم لم يكونوا كذلك. خلال القرون القادمة، ستصبح الحياة الفكرية والدينية لإمبراطورية روما مكرّسةً على نحوٍ متزايد للتحقّق ممّا ينبغي أن تكون عليه معتقدات المسيحية

(*) الغنوصية: مذهب العرفان، مدرسةٌ دينيةٌ مسيحيةٌ ظهرت في القرون الأولى من المسيحية. وهي تمزج اللاهوت بديانات الشرق والأفلاطونية المحدثة والفيثاغورية وترى أنّ المادة شرّ وأنّ الخلاص يأتي عن طريق المعرفة الروحية. من أشهر مفكّريها فالنتينوس المصري (القرن الثاني) وباسيليدس السوري (القرن الثاني) (المترجم).

وأسسها، وهداية الناس إليها. كان للعالم القديم بضع نزاعاتٍ عقائديةٍ، بيد أنّه كانت هنالك فسحةٌ للشكّ بالآلهة عمومًا. ففي بدايات العالم المسيحي، تحولت الطاقة التي ستمضي في طريق الشك إلى مجرى "الهرطقة"، أي النزاعات العقائدية.

في العام ٢٧٠، العام الذي ولد فيه قسطنطين، قام مزارعٌ سوريٌّ مسيحيٌّ يدعى أنطون بعملٍ دأب وعَاظ هذه المنطقة من العالم على القيام به قبل زمنٍ طويل: تخلّى عن العالم. كان ذلك يعني العزوبية والعزلة والتجول، أما الاسم الذي اكتسبه هؤلاء الناس فهو "موناكوس" **monachos** – والذي أصبح "مونك" **monk** (راهب) – ويعني ببساطةٍ الناسك المعتزل. هام أنطون في الصحراء وبقي فيها لعقودٍ، وظهر حوالي العام ٣١٠ بوصفه "رجل الصحراء" الأول، "إريميتيكوس" **erémétikos** والتي صارت "هيرميت" **hermit**، أي راهبٌ مسيحي. وجد مسيحيو الغرب ذلك خيارًا مدهشًا للإنهماك الكلّي.

في غضون ذلك، وفي قرى فارس، شرقيّ الإمبراطورية الرومانية، كانت ديانةٌ جديدةٌ في طور النشوء، أحدثت انصهارًا استثنائيًا بين التقاليد التي لا نزال نتأمّلها. كانت هذه الديانة الجديدة هي المانوية، أطلقها ماني **Mani**، الذي عاش بين العامين ٢١٦ و٢٧٧. عرف ماني الزرادشتية والبوذية والمسيحية ورأى أنّها جميعًا عظيمةٌ، لكنّ الخطأ يشوبها لأنّ كلاً منها كان محصورًا بلغةٍ بعينها ومكانٍ بعينه، ولأنّ كلاً منها قلّل من شأن التعليم الحقيقي لمؤسسها. أعاد تصوّر تلك الأديان بوصفها ديانةً واحدةً، وعدّ نفسه وريث سلسلةٍ طويلةٍ من الأنبياء، بدءًا من آدم ومرورًا ببوذا وزرادشت والمسيح. جعل من نصّه نصًّا شرعيًا أثناء حياته، لضمان عدم انحطاط تعاليمه، وانتشرت الديانة على نطاقٍ واسعٍ في أرجاء فارس والإمبراطورية الرومانية (إسبانيا في أقصى الغرب)، وفي الهند والصين. سيسحقها

المسيحيون في الغرب، لكن ليس قبل أن تغيّر بعمقٍ الديانة اليافعة بإضافة جرعةٍ هائلةٍ من الزهد الشرقي. في ذلك الوقت، في الشرق، ظلّت المانوية نابضةً بالحياة لأكثر من خمسة عشر قرنًا.

في بادئ الأمر، عُدّت المانوية في الغرب كديانةٍ مسيحية. كانت مزيجًا، مثلما أرادها ماني أن تكون. فمثل الزرادشتية، عدّت العالم الأخلاقي معركةً بين الخير والشر. ومثل البوذية، كرّست ممارساتٍ دينيةً صارمةً، الصمت والسكون والعزلة والتحوّل الداخلي التدريجي. انفصلت المانوية عن الجماعة على نحوٍ تدريجيٍّ فقط، لكنّها حالما أتمّت ذلك، جعلتها ثنويتها وتشديدها على ماني أكثر من المسيح موضع اشمئزاز التيار السائد من المسيحيين على نحوٍ خاص. مع ذلك، وبحلول ذلك الوقت، رفدت المانوية بعمقٍ المسيحية بالزهد الشرقي. حدث ذلك حين عرفت المسيحية القوّة الهائلة لحركة الزهد المحمومة التي طالبت الناس بنذر أنفسهم كلّياً للروح. أثناء حياة المسيح، كانت هنالك ملامح حركةٍ زهديةٍ – لكنّ أربعين يومًا في الصحراء لا تصنع ناسكًا. أكل المسيح بشهيةٍ وأطعم الآخرين حين جاعوا. أبلغ الناسَ أن يتخلّوا عن ممتلكاتهم وأسرهم، لكن ليس في محاولةٍ متعمّدةٍ لإجهاد الجسد وبالتالي ولوج وعيٍّ جديدٍ أو حالة صفاء. أتى ذلك إلى المسيحية من الشرق إلى حدٍّ كبير.

كانت المانوية ضربًا من الغنوصية – وهي ديانةٌ ثنويةٌ تعرض الخلاص من خلال معرفةٍ بعينها، الغنوص (المعرفة الروحية)، للحقيقة الروحية – التي سنتحول إليها الآن. نضجت الغنوصية ضمن اليهودية وديانة الأسرار الأورفية وأفلاطونية أفلوطين المحدثة، وكانت لها بخاصّةٍ سيرةٌ غنيةٌ في المسيحية. مال الغنوصيون في كلّ هذه المجموعات لأن يعدّوا أنفسهم صفوتها. في الحقيقة، غالبًا ما كانوا قادة

مجتمعاتهم. لكنّهم، مثلهم في ذلك مثل من سبقهم وتبعهم من الباطنيين، آمنوا بأنّ التعامل مع حقيقة العالم السرّية ليس متاحًا لجميع الناس: في هذه الحالة، أنّ الإله الخالق ليس حسنًا. مع الغنوصية، أصيبت مسألة الشكّ بكاملها بالدوار. فقد تمثّلت فكرة الغنوصية في أنّ البشر يملكون داخلهم شرارة شيءٍ متسامٍ بالمطلق، شيءٍ مفارقٍ بالكامل لهذا العالم. هذه الشرارة، أي وعينا، هي شرارةٌ من نار إلهٍ لا يمكن تصوّره. فإنسانيتنا هي المادة نفسها لهذا الإله الأخروي البعيد كلّيًا. لم يخلق هذا الإله العالم. عوضًا عن ذلك، من خلق العالم إلهٌ صانعٌ، وهو شخصيةٌ أقلّ أهميةً بكثير. في تفسيراتٍ عديدةٍ، الإله الصانع هو شرٌّ محض. وقد عبد البشر هذا الإله الصانع بالخطأ، كما يوضح الغنوصيون، لكن عليهم ألا يقوموا بذلك. يدعو الغنوصيون هذا الإله الصانع "ساكلاس **Saklas**"، الأعمى؛ أو "سامايل **Samael**"، إله العماء؛ أو "خالق الكون المادي **Demiurge**"، القوة الأقلّ شأنًا. وكما يرى الغنوصيون الأمر، البشر أعلى قيمةً من الإله الصانع طالما أنّنا نملك شرارة ما هو حقيقيّ وخيرّ ومتسامٍ.

حيثما نظرت الأديان عمومًا إلى الأكوان، ذكرت أنّ مثل هذا العالم المدهش لا بدّ أن يكون من صنع عقلٍ مذهلٍ، في حين تساءل الفلاسفة اليونان والرومان عن إمكانية وجود إلهٍ طالما أنّ العالم ليس سوى سلسلةٍ وحشيةٍ من التمزّقات والمحن. لكنّ الغنوصيين نحوا بهذه الفكرة منحىً آخر: لقد اعتبروا هذا العالم قفصًا كريهًا مقيِّدًا ومحبِطًا، وافترضوا أنّ من صنعه إلهٌ قاسٍ. لعنوا هذا الإله، وشعروا بالتفوّق عليه. يفسّر قصوره وخبثه الشرّ في العالم، ويحدث افتقاره لشرارة التسامي ضربًا جديدًا من الشعور باغترابنا عن العالم. تمتلك البشرية إنسانيةً – مغزىً وشفقةً وحبًا – أمّا الكون فلا يمتلكها، لكن خارج الكون بالضبط، يحيا الإله

الحقيقي، ويمتلك هذا الإله الحقيقي إنسانيةً أيضًا. في الحقيقة، سنحظى بأنفسنا هناك. كان الغنوصيون مؤمنين، لكنّهم ينتمون إلى تاريخ الشكّ لأنّهم وعلى مرّ القرون، داخل اليهودية والمسيحية، شكّكوا بكلّ السمات الشخصية لذلك الإله. تشكيكهم بإحسان الله أساسيٌّ كتشكيكهم بصفاته، التفكير والخلق والخلود والجبروت.

من وجهة نظر الغنوصيين، طُرح كلّ النعيق حول نظامٍ رائعٍ للكون فجأةً بوصفه عنادًا: لم يكن واجبًا الاحتفاء بالنظام والقانون الطبيعي، ما كان واجبًا السخرية منهما. لماذا التعجب من اقتصاد أو نعمة قانونٍ يبقيك فعليًا أسيرًا على سطح الكوكب، محكومًا بالموت والتفسّخ في التربة أو الارتفاع على هيئة دخان؟ لماذا التعجّب من أنّ الله خلق الشواطئ والقمح وأقراص العسل إن كان أيّ بشريٍّ جديرٍ بالاحترام فعلاً سيقوم، في المسائل المهمّة، بعملٍ أفضل؛ ألم يبتكر التعذيب، على سبيل المثال، أو يسمح بابتكاره؟ ينطبق ذلك على أيّ نوعٍ من أنواع التعذيب، وفي غضون ذلك، فكروا كم هي كثيرةٌ أنواع التعذيب الموجودة. من الواضح بصدد هذه النقطة أنّ البشر لا يدينون بالولاء للإله الصانع. إنّ إحساسنا بالفضائل الأخلاقية والشفقة والعناية تجعلنا أرفع منزلةً من كونٍ نحن أسراه.

إنّه احتفاءٌ بالإنسان. مهمّتنا الوحيدة التوصّل إلى معرفة من نحن، إدراك انتمائنا إلى مكانٍ آخر، واكتشاف طريق عودتنا إلى موطننا خارج هذا العالم. نجد طريق عودتنا عبر رعاية اغترابنا هنا في الأسفل. على الناس أن يفطموا أنفسهم عن الحياة - وليس أن يتصالحوا معها، بل بالأحرى أن يسعوا بفاعليةٍ للانسلاخ عنها. تفترض الأديان كافةً وجود ما ينبغي تعلّمه من ملاحظة أنّ، مجمل كفاحنا وخيلائنا وتوقنا عديم المعنى بالنسبة إلى الكون المادي العظيم. أمّا النموذج

الغنوصي فيقول لا، ما من درسٍ هنا لنتعلّمه. أيًّا يكن ما بداخلنا، أيًّا يكن أكثر ما يشبهنا وأقلّ ما يشبه الكون المعروف، فهو الواقع الحقيقي، وكلّ ما لدينا من الحقيقة.

كانت الغنوصية تيّارًا سائداً في المسيحية المبكّرة: حوالي العام ١٤٠، بدا أنّ فالنتينوس **Valentinus**، أحد أبرز أوائل المعلّمين الغنوصين وأشدّهم تأثيرًا، كان مرشّحًا لمنصب أسقف روما. لكنّه وفي أواخر عمره، بعد حوالي عشرين عامًا، أقصي عن أنظار الجمهور، ووصم بالهرطقة. تنامى العداء للمعرفة السرّية الغنوصية وعملها المتواصل على ابتداع كتابٍ مقدّسٍ جديد. بحلول العام ١٨٠، هاجم إرينايوس **Irenaeus**، أسقف ليون، الغنوصية بوصفها هرطقة. وبحلول نهاية القرن الرابع تمّ اجتثاث الغنوصية، وقُتل من بقي من معلّميها أو مضوا إلى المنفى، وأُتلفت كتبها المقدّسة. وإلى أن ظهرت الاكتشافات الحديثة، اقتصرت معرفتنا عنها على التشهيرات العنيفة بها وشذراتٍ محفوظةٍ في الوثائق المسيحية حول الهرطقات. لكنّ المكتشفات المثيرة الجديدة قدّمت لنا الجانب الآخر من القصة. تضمّنت المكتشفات الأحدث مجموعة نجع حمادي، التي اكتشفها في العام ١٩٤٥ فلاّحٌ عربيٌّ أثناء حراثة حقله. فقد وجد داخل جرّةٍ فخاريةٍ مكتبةً من النصوص طمرها الرهبان الغنوصيون في وقتٍ ما حوالي العام ٣٩٠ كيلا تمتدّ إليها أيادي الكنيسة الأرثوذكسية. كتبت آلين باجلز **Elaine Pagels**، إحدى أبرز الباحثين في الغنوصية، أنّ "معرفة الذات، في المستوى الأعمق، تتزامن مع معرفة الله: إنّه سرّ الغنوص... معرفة الذات هي معرفة الله؛ الذات والإلهي متماثلان"[٢٤]. ثمة ما هو مسرفٌ بالفردانية في عقيدةٍ تسمح لكلّ شخصٍ ببلوغ الحقيقة.

---

(٢٤) انظر: Elaine Pagels, The Gnostic Gospels (New York: Vintage, 1979)، الصفحتان xix-xx.

إنّه لخبارٌ غريب، عقيدةٌ فوق التصوّف، لأنّ الرؤية الصوفية أقلّ عرضةً للشكّ. فقد وضعت بضعة مزاعم كلّيانيةً حول التفاصيل – ما يعني وجود القليل ممّا يمكن دحضه؛ وشجّعت على ممارساتٍ لتغيير الذات لمحاولة الالتحام بالله عبر التجربة، لا العقل؛ وأخيرًا، لم تزعم أبدًا أنّ الفلسفة أو النصوص برهانٌ على أيّ شيء، وبالتالي فمقاربة التشكيك بالدين برمّتها باطلة. إذًا سيكون سهلاً الدفاع عن الموقف الصوفي لكنّه، وكما لاحظت، يقدّم لكلّ مؤمنٍ كثيرًا من القدرة على التأويل. أعادت الغنوصية خلق مشكلة الشكّ من خلال تصوّر طريقةٍ لإيجاد العالم على نحوٍ فاجعٍ أسفل المعايير البشرية، ورفض الإله الصانع بتلك الشروط، والإبقاء مع ذلك على الإيمان بالله. لقد لعنت الغنوصية الإله اليهودي – المسيحي بسبب الموت والمرض والغمّ والفقدان والقحط والحريق والفيضان والمجاعة، كلّ ما ساءت حاله تاريخيًا طيلة كلّ هذه السنين. علاوةً على ذلك، فقد أتاحت للرجال والنساء أن يفكّروا على نحوٍ مستقلّ، وأن يستنبطوا علاقاتهم بذاتهم الداخلية والعالم المعادي التي تجد نفسها فيه.

كانت المانوية والعالم الشاسع للغنوصية، إلى جانب الرواقية والأبيقورية، المنافسين الرئيسيين للمسيحية السائدة. بعدئذٍ هنالك الهرطقات الأخرى. وقد استولت على قطاعاتٍ واسعةٍ من العالم المسيحي، لعدّة قرونٍ أحيانًا، لأنّ الذين اتّبعوها اعتقدوا أنّ الكنيسة الأرثوذكسية كانت في ضلالٍ وأنّها ستورد أتباعها موارد الهلاك. تضمّنت هذه الهرطقات عدّة أمورٍ رئيسية، وإليكم بعضًا منها: ظنّ بعض الناس أنّ القرابين التي يؤدّيها كهنةٌ آثمون باطلةٌ وعدّوا الكنيسة الأرثوذكسية بالتالي فاسدةً إلى حدٍّ مروّعٍ لأنّ كثيرًا من الكهنة يأثمون جهارًا؛ لم يؤمن آخرون أنّ المسيح يمكن أن يكون إلهًا وإنسانًا في الوقت عينه، فسعوا إلى فهمه بطريقةٍ أخرى؛ وعدّ غيرهم المسيح، الذي لم يكن قريبًا من زمن الخليقة، بطريقةٍ ما شريكًا أصغر لله. روّعت

أتباعَ نسطور – المسيحيين النساطرة – فكرةُ أنّ الله عانى في أيّة لحظةٍ وزعمـوا أنّ الإنسان ابن الله وخادمه هو الذي مات على الصليب. حين أدينت التعاليم النسطورية في مجمع أفسس **Ephesus**، قيل إنّ غوغاء القسطنطينية سخروا من نسطور بالرقص حول مشاعل وهم ينشدون أنّ وجهة نظرهم انتصرت: "صُلب الربّ، مات الربّ"[٢٥]. بدأت القضية النسطورية بما يطلَق عليه مريم العذراء: حتى اليوم يبجّل النساطرة مريم، لكنّهم لا ينظرون إليها بوصفها أمّ الربّ.

لملاحظة مثالٍ مهمٍ آخر، افترضت البيلاجية **Pelagianism**[*] أنّ البشر قادرون تمامًا على استحقاق النعيم بعيشهم حياةً صالحةً إلى حدٍّ معقول – ما من ضرورةٍ للعفّة والفقر والصيام الشامل، وما من حاجةٍ إلى تعميد الأطفال طالما أنّهم يولدون بلا خطيئة. وكذلك ما من ضرورةٍ للنعمة الإلهية؛ يستطيع الناس استحقاق النعيم بأنفسهم من خلال "أعمالهم". من خلال التأويل المختلف لبولس والمسيح، استهلّ مؤيّدو الأعمال ومؤيّدو النعمة بوصفهما عاملي الخلاص الحاسمين صراعًا مريرًا لن يتوقف أبدًا في العالم المسيحي.

قبل الوصول إلى المفكّر الذي كانت له اليد الطولى في تشكيل مسيحية القرون الستة من العصور الوسطى الأولى، كانت المسيحية الأرثوذكسية قد سوّت خلافاتها ليس مع قدامى الفلاسفة فحسب، بل مع شتّى انحرافات الرؤية المسيحية. علاوةً على ذلك، وعلى الرغم من إصرار بولس على أولوية الإيمان على الشريعة والأعمال، فقد وضعت عوامل مختلفة – أخصّها بالذكر تأثير الديانة المانوية –

---

(٢٥) انظر: Peter Brown, The Rise of Western Christendom (Oxford: Basil Blackwell, 1996)، الصفحة ٧٣.

(*) مذهبٌ ينسب إلى الراهب بيلاجيوس (٣٦٠–٤٢٠) الذي أنكر عقيدتي الخطيئة الأصلية والجبرية (المترجم).

الإيمان في سياق تحدياتٍ بدنيةٍ صارمةٍ، بدءًا من العفة والفقر والصوم وانتهاءً بجلد الذات وارتداء الأثواب المصنوعة من الشعر. دشّنت المسيحية شكلاً جديدًا مريعًا من الشك: التشكيك بالقدرة على الإيمان 'الكافي' وتحقيق هذا الإيمان في عملياتٍ مؤلمةٍ على نحوٍ مثير. ستتضمّن قصّة الشكّ بدءًا من تلك اللحظة جميع أولئك الذين كافحوا لمقابلة هذه التحدّيات وأولئك الذين وجدوا، إلى حينٍ على الأقل، أنّهم لا يستطيعون فعل ذلك. إنّه زمن شكّ لليالي الروح المكفهرّة.

أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠)

وثب المؤلّفون المسيحيون خارج العالم الكلاسيكي بمسألةٍ واحدةٍ فقط، الوجود المحدّد لإلهٍ فردٍ متسامٍ. لم يقوموا بتلك الوثبة في جميع المقوّمات الأخرى، بل تقدّموا ببطءٍ وحذر، واصلوا احترام مسائل الماضي وأساليب التعبير الخاصّة بها بوصفها قمّة انجازات الإنسانية، وسعوا إلى إعادة تأطيرها في هذا الشرط الجديد لإيمانٍ بالله لا ترقى إليه الشكوك.

المشهد الأكثر شهرةً في "اعترافات" أوغسطين المدهشة هو مشهد اهتدائه، وهو يأتي متأخّرًا، في الفصل الثامن من أصلّ ثلاثة عشر فصلاً. يمضي بفصوله وصولاً إلى نقطة احتدام الصراع مع الشكّ والإغواء. في مطلع الكتاب، يعاني أوغسطين صراعًا بين أن يكون مسيحيًا مثل أمّه مونيكا، التي تمنّت عليه بحرارةٍ أن يصبح مسيحيًا، أو أن يظلّ مانويًا. لقد عاش ضمن جماعةٍ مانويةٍ لتسع سنوات وهو يصارع الآن، من بين أمورٍ أخرى، بانزعاجٍ الحلّ المانوي لمشكلة الشرّ، إضافةً لبعض المزاعم المانوية الفلكية الخرافية، ومعرفته برغبة أمّه الغالية بأن يكون مسيحيًا. كما عانى من مشكلاتٍ جمّة مع الشهوة قبل تحوّله إلى المسيحية

وبعده. فقد استمتع بالملذّات الدنيوية، من الجوائز الشعرية والمناصب المهنية المهمّة إلى الجنس والطعام.

في فصلٍ مبكّرٍ بعنوان "إرسال قرينتي إلى البيت"، كان على أوغسطين التخلّي عن المرأة التي "نام معها لسنواتٍ"، وأنجب منها ابنًا. تمّ إبعادها للتمكّن من تهيئة زيجةٍ ملائمةٍ له، ويخبرنا أنّ الفكرة كانت فكرة أمّه، على أمل أن تهديه حالة الزواج إلى المسيحية. لم يستحسن أوغسطين الفكرة. "طُعن قلبي الملتاع، وخلّف جرحه أثرًا من الدم". لكنّ أمّه اختارت له زوجةً صغيرةً كان عليه أن ينتظرها عامين كاملين (أحبّ مرآها وأراد الانتظار)، لكنّه لم يستطع مقاومة شهواته فانغمس في الخطيئة أكثر من ذي قبل. في تعليقه على ذلك، يعرض أوغسطين أفكاره حول فلسفة العيش الهانئ الهلّينية، ويستحقّ الأمر سماع ذلك بكلماته:

> **لا شيء منعني من أعمق دوامات الانغماس في اللذة عدا الخوف من الموت ومن محاكمتك القادمة لي، وهو خوفٌ لم يغادر صدري، من بين شتى الآراء التي احتفظ بها. ناقشت مع صديقيّ أليبيوس Alypius ونيبريديوس Nebridius جوهر الشرّ والخير. من وجهة نظري، كان أبيقور سيحتفظ بسعفة النصر، لولا إيماني بأنّ حياة الروح بعد الموت تبقى مع عواقب أفعالنا، وهو إيمانٌ رفضه أبيقور. وأنا أسأل: إن كنّا خالدين ونحيا في متعة كاملة ودائمة، من دون خشية فقدانها، لماذا لا نكون سعداء؟ ما الذي ينبغي أن نسعى إليه أيضًا؟**[٢٦]

---

(٢٦) انظر:
Augustine, Confessions, trans. Henry Chadwick (Oxford: Oxford Univ, Press, 1992)
الصفحة ١٠٩-١١٠.

إذًا، ما كان يمنعه من اعتناق السعادة الأبيقورية هو اعتقاده بحياةٍ أخرى بعد الموت، وبأنّ المرء سيلقى جزاءه فيها ثوابًا كان أم عقابا. في مثل هذه الحالة من الانغماس الجسدي والكرب الوجداني، قرأ أعمال أفلوطين وكرّس نفسه للأفلاطونية المحدثة. كثيرون يقرؤون اليوم أفلاطون وفق التفسير الأفلوطيني، وكثيرٌ من الأفلاطونيين المحدثين لم يفعلوا حتى هذا؛ لم يقرؤوا إلا أفلوطين. قبل أن ينتصر أوغسطين على الأفلاطونية المحدثة، لطالما فكّر، مثلما فعل كوتا في دراسة شيشرون حول الآلهة، أنّه قد لا يوجد عقلٌ لا جسماني. لقد أقنعته الأفلاطونية المحدثة أنّ هذا الشيء معقولٌ وأنّ البحث عنه هو درب الحكمة. وفيما بعد، افترض أنّه إذا كان الله وهبه الكتب المقدسة قبل أن يقرأ "الكتب الأفلاطونية"، فقد أغرته عذوبتها ولم يتعلّم بعدها أبدًا "الأساس الصلب للشفقة"[٢٧]. لكنّ ذلك لا يكفي بحدّ ذاته. يقوم أوغسطين في هذا المفصل تمامًا "مع شدة الشره"، بـ"الاستيلاء على الكتابات المقدسة لروحك ولاسيما للرسول بولس". بالنسبة إلى أوغسطين، قام أفلاطون بحلّ مشكلة عقلٍ من غير جسد، لذلك فما بدا دائمًا متناقضًا في رؤية بولس أصبح منطقيًا بالكامل. يقول أوغسطين إنّ أفلاطون افتقد ما كان لدى بولس، وهو أنّ أفلاطون لم يقدّم حنانًا واهتمامًا. إله أفلاطون بعيدٌ جدًا عن الصواب.

لم يوجد أيٌّ من ذلك في الكتب الأفلاطونية، لا تحتوي تلك الصفحات على تلك النفحة من الورع، ودموع الاعتراف، تضحيتك، روحٍ مضطربة، روح التواضع والندم، خلاص شعبك، مدينة الاعتناق؛ ضمانة روحك المقدسة، كأس خلاصنا. ما من إشارةٍ واحدةٍ في الكتب الأفلاطونية إلى: "هل لا ريب في إذعان

(٢٧) انظر: Augustine, Confessions، الصفحة ١٣٠.

روحي لإلهي؟ هو أيضًا مصدر خلاصي؛ وهو أيضًا إلهي ومخلصي الذي يساندني؛ لن أغيّره أبدًا".

ما من أحدٍ هناك يسمعه هو الذي ينادي: تعالوا إليّ، أيها المتعبون"...

إلقاء نظرةٍ خاطفةٍ من قمةٍ مشجرة على موطن السلام وعدم معرفة الدرب الموصل إليه، مع أنّ محاولة التجوّل في دربٍ متعذّرٍ محاطٍ بالكمائن وهجمات الآبقين بقيادة "الأسد والتنين"، هذا شأن. ومواصلة الدرب التي تقود إلى هناك بحماية الإمبراطور السماوي، شأنٌ آخر تمامًا[٢٨].

إنّ وصف أوغسطين لما يشبه محاولة الوصول إلى التبصّر الحقيقي عبر درب أفلاطون أمرٌ مؤلمٌ إلى أبعد الحدود – حتى الجملة التي تحتوي ذلك الوصف تضج برنينٍ يحبس الأنفاس. عرض الدين الفلسفي للأفلاطونية المحدثة عليه لمحاتٍ واهنةً لـ"موطن السلام"، لكنّه بالغ الصعوبة. في ظلّ حماية "الإمبراطور السماوي"، بدت الرحلة ممكنةً على حين غرة.

لم يؤدِّ قبول أوغسطين العقلي والوجداني للمسيحية تمامًا إلى تجربة الاهتداء وفق تقديره الشخصي. إذ لم يشعر أنّه مسيحيٌّ إلى أن استطاع الكفّ عمّا يتجاوز حاجاته الأساسية من الجنس والطعام، وعن المشاريع الدنيوية ومن ضمنها عمله كمدرّس. جاء اليوم الموعود في فصلٍ عنوانه "مولد آلام الاهتداء"، والآلام توجِع. تبدأ صورتنا الشهيرة حول اهتداء أوغسطين مع معرفته بـ"حياة أنطونيوس" من صديق. بعد سماعه القصّة، يتذمّر أوغسطين من نفسه:

(٢٨) انظر: Augustine, Confessions، الصفحة ١٣١-١٣٢.

> انقضت عدة سنواتٍ من حياتي – حوالي اثني عشر عامًا – منذ أن سمعت وأنا في التاسعة عشر من العمر بمحاورة شيشرون "هورتنسيوس Hortensius" وحفّزني على حميّة طلب الحكمة. لكنّني وعلى الرغم من توصّلي لازدراء النجاحات الدنيويـــة، أجّلت تخصيص وقتٍ لطلب الحكمة. لأنّها "ليست اكتشافًا بل بحثًا مجرّدًا عن الحكمة يفوق أهمّية اكتشاف الكنوز..." بيد أنّني كنت شابًّا حزينًا، بائسًا كما كنت في مطلع مـــراهقتي حـــين ابتهلت إليك من أجل العفّة قائلاً: "هب لي العفّة والطهـــارة، لكن ليس الآن". خشيت أن تسمعني بسرعةٍ، وتشفيني علـــى عجلٍ من مرض الشهوة الذي كنت أفضّل إشباعه بـــدلاً عـــن كبته(٢٩).

إضافةً إلى الفكاهة الرائعة في آخر المقطع، لاحظوا التعبير الذي اســتخدمه أوغسطين إشارةً إلى أنّ شيشرون أيقظ لديه البحث عن المغزى – ليس الاكتشاف، بل البحث. أصابته قصّة أنطونيوس بالاضطراب؛ وتمنّى لو أنّه بنفسه يقوم بمثــل هذا التقدّم. انتحب لصديقه قائلاً: "ما خطبنا؟ ما هذا الذي سمعته؟ أشــخاصٌ غيــر متعلّمين يبلغون النعيم بقوّةٍ بينما نحن، بكلّ ثقافتنا الشامخة ومن غيــر عاطفــةٍ – انظر كيف نتدحرج في طين الجسد". وحيدًا مع صديقه، راح أوغسطين يبكي وقــد آلمه عجزه عن اختيار حياة التقوى: أدرك أنّ النزاعــات الدنيويــة لا تجلــب إلا الشقاق والقلق، غير أنّه لا يزال يسعى وراء مثل هذه الانتصارات وكثيرٍ من المتع

---

(٢٩) انظر: Augustine, Confessions، الصفحة ١٤٥.

الأخرى. هل سيهتدي بالكامل يومًا ما؟ عدا إلى الحديقة لينفرد بنفسه، لكنّ صديقه، الذي يعاني من المشكلات نفسها، لحق به وشاهده وهو يشق طريقه. وبكلمات أوغسطين:

غمر الاضطراب روحي، اعتمل فيَّ السخط واليأس لأنني لم أباشر عهدي ووعدي لك يا إلهي، حين كانت عظامي تستصرخ الوفاء بتعهّدي وترفعه إلى السماء مع التسبيح...

أخيرًا وفي محنة التردّد، قمت بالعديد من الإيماءات الجسدية التي يقوم بها الطيّبون حين يريدون تحقيق أمرٍ ويفتقرون إلى القوة، إمّا لأنّه ليست لديهم الأطراف الحقيقية أو لأنّ أطرافهم مكبّلةٌ بالسلاسل أو أضعفها المرض أو أنّها معاقةٌ بطريقةٍ ما. إن انتزعت شعري، ضربت جبيني، شابكت أصابعي وضممت بها ركبتيّ، فإنّما أفعل ذلك لأنّني أريد فعله... غير أنّني لم أقم بما تقتُ إلى فعله طويلاً، وكان يمكن القيام به آن اعتزمت ذلك(٣٠).

إنّه أحد أجمل مشاهد الشكّ المسيحيّ المكتوبة: إنّها "محنة التردّد" وقد عبر سلسلةً من الإيماءات وتعبيرات ملامح الوجه التي لم تذكّره إلا بنظرة المعاقين أو المغلولين أو الذين أوهنهم المرض، وهم يحاولون القيام بما يفوق قدراتهم. انتزع شعره، ضرب جبينه، وطوى جسمه حول ركبتيه. أدرك في بحران هذا الألم المجسّد أنّ إرادته تستطيع تحريك جسده مباشرةً، لكنّها لا تستطيع أن تأمر نفسها. نحن الآن أمام الجانب الآخر من الشكّ للمرّة الأولى، لا نستمع إلى من يدور شكّه حول أعماق ما هو واقعي، لكنّنا نستمع إلى من يدور شكّه حول محاولةٍ فاعلةٍ لإلزام نفسه بالإيمان ويخفق، مؤقّتًا على الأقل.

---

(٣٠) انظر: Augustine, Confessions، الصفحة ١٤٧.

دعاه اعتلالاً وعذابًا؛ عنّف نفسه لمواصلة تعلّقه بالشكّ. "كنت ألفّ أغلالي وألويها إلى أن تتحطّم تمامًا: تحرّرت من قيودها كثيرًا، لكنّها لا تزال تقيّدني". كان الله يضغط عليه، "يسوّي الأمر بسوطٍ مزدوج، الخوف والخجل"، محاولاً منعه من الاستسلام إلى ما بقي من ربقة الأغلال. صرخ من داخله، "دع الأمر يحدث الآن، دعه يحدث الآن"[٣١]. لكنّه لم يستطع اتخاذ القرار فعليًا. "بقدر ما تقترب لحظة التغيّر، بقدر ما يعظم هولها". يجرّه إلى الوراء شبقه القديم ورغباته "الغبية". "ترعد في كساء لحمي وتهمس: 'هل تخلّصت منّا؟' ومن هذه اللحظة تصبح هذه وتلك محرّمةً دائمًا وأبدًا... أيّ فحشٍ، أيّ أمورٍ مخزيةٍ ستقترح!" كثيرًا ما مرّ بتلك الرغبات، يقول إنّها لا تواجهه مباشرةً لكنّها تهمس من ورائه. ومع ذلك، "كانت غلبة قوّة العادة تقول لي: 'هل تظنّ أنك تستطيع أن تحيى من دونها؟'"[٣٢]

ثمّ ظهرت له "سيّدة العفّة" وذكّرته أنّ كثيرًا من الناس، شيبًا وشبانًا، رجالاً ونساءً، عاشوا حياة العفّة، وأخبرته أنّ أيًّا منهم ما كان ليتدبّر الأمر لولا عون الله. أي أنّ قفزةً ينبغي أن تحدث هنا. تسأل سيدة العفّة: "لماذا تعتمد على نفسك، لتكتشف أنّك غير جديرٍ بالاعتماد؟ القِ بنفسك عليه، لا تخشَ. لن يتراجع فتسقط. قم بهذه القفزة من غير قلق؛ سيمسك بك ويشفيك". لكنّ أوغسطين ما زال يصغي إلى هدير الرغبات الفاحشة في الوقت عينه الذي تعلّمه فيه سيدة العفة تجاهلها. "كان هذا الجدال في ذهني صراعًا بيني وبين نفسي". والصديق لا يزال منتظرًا بصمت.

في هذه اللحظة، يبتعد أوغسطين مجدّدًا عن صديقه، مختنقًا بدموعه، طارحًا نفسه تحت شجرة تينٍ بعينها، ويجأر إلى الله، "متى، متى سيحدث ذلك؟ غدًا، غدًا.

---

(٣١) انظر: Augustine, Confessions، الصفحة ١٥٠.

(٣٢) انظر: Augustine, Confessions، الصفحة ١٥١.

لماذا لا تنتهي حياتي الملوّثة للتو؟" ثمّ يُسمع "من بيتٍ مجاورٍ" صوت صبيٍّ أو فتاةٍ ينشد مرارًا وتكرارًا: "التقط واقرأ، التقط واقرأ"(٣٣). يُصغي أوغسطين إلى الكلمات ولا يتذكّر لعبةً تُستخدَم فيها هذه الأنشودة. يتوقّف عن البكاء، ينهض ويمضي إلى كتاب الرسول بولس الذي تركه قرب صديقه، ويقرأ سطرًا يشير فيه بولس إلى وجوب أن "لا تنشغلوا بالجسد لإشباع شهواته". يأتي هذا السطر، من الإصحاح الثالث عشر في رسالة بولس إلى روما، بعد بضعة سطورٍ تحضّ على احترام السلطة وتأدية الضرائب التي تفرضها كما رأينا آنفًا. من حسن الطالع أنّ أوغسطين نظر إلى مقطعٍ وثيق الصلة بمشكلته. إنها الإشارة التي كان بأمسّ الحاجة إليها: "لم أكن بحاجةٍ إلى قراءة المزيد ولم أرغب بذلك. للتوّ، ومع آخر كلمةٍ في الجملة، كأنّ نورًا من الخلاص من كلّ ما ينتابني من القلق انساب إلى قلبي. لقد تبدّدت كلّ ظلال الشكّ"(٣٤).

بالنسبة إلى أوغسطين، خيّم الشكّ لسنواتٍ، لكنّه انزاح الآن. وعلى هداه، سيرى مسيحيون آخرون هذا التشاحن مع الشكّ، حتى بجلد المرء لنفسه على الرأس والصراخ، بوصفه جزءًا مكمّلاً للتجربة الدينية. وما الرجاء؟ لقد تبدّدت كلّ ظلال الشك.

في المقطع التالي من "اعترافات أوغسطين"، يحدث أمران مهمّان: الأول، يعرض أوغسطين الكتاب على صديقه، الذي يلاحظ مقطعًا آخر يقول "اقبلوا بينكم ضعيف الإيمان"، ويعتبر الصديق أنّ القول يعنيه فيهتدي أيضًا؛ والثاني، يهرع الشابان لإبلاغ مونيكا، والدة أوغسطين، باهتدائهما. لقد فاق الأمر رجاءها،

---

(٣٣) انظر: Augustine, Confessions، الصفحة ١٥٢.

(٣٤) انظر: Augustine, Confessions، الصفحة ١٥٣.

لأنّ أوغسطين " لم يعد يسعى وراء امرأةٍ ليقترن بها، ولم يعد لديه طموحٌ للنجاح في هذه الدنيا". إنّها، كما يعلن، متعةٌ أكبر من الأحفاد الذين تطلّعت إليهم. ثمة مأساةٌ عائليةٌ في قصّة الشكّ تلك التي تدور حول ما لا نستطيع المجازفة به أكثر، لكن بوسعنا ملاحظة أنّ بعض المشكلات المترتّبة على قبول فكرة الأهل عن العالم تصبح فاعلةً بطريقتها الخاصة في مشهد الشكّ والاهتداء ذاك. مع أوغسطين – ولأنّه مرّ بمرحلة المانوية، بمؤثّراتها القادمة من الشرق الأقصى، ومرحلة الأفلاطونية المحدثة؛ وكذلك اطّلاعه على الفلاسفة وتعاطفه مع أبيقور – وصلنا أخيرًا إلى لحظةٍ كانت فيها كلّ المأثورات الكبرى التي تابعناها – اليونانية والعبرية والخاصة بالشرق الأقصى والرومانية – ممثّلةً في هذه الروح المعذّبة. في الآن عينه، يُفهَم كامل مشهد الاهتداء بوصفه سيرةً ذاتيةً مشكوكًا بصحّتها، لأنّ جلّها منحولٌ من "تاسوعيات" أفلوطين. ربما خاض أوغسطين ببساطةٍ تجربةً مماثلةً واستعار عباراتٍ وبنيةً لسرد القصة، لكنّ الصلة تذكّرنا هنا بأهمية الأفلاطونية المحدثة. عقب اهتدائه مباشرةً، يخوض أوغسطين ووالدته مونيكا معًا تجربةً وجديةً، تعني المسيحية كثيرًا. كما أنّها مكتوبةٌ بلغةٍ مستعارةٍ مباشرةً من أفلوطين: "ارتقت بعقلينا عاطفةٌ متوهجةٌ تجاه الوجود الأبدي نفسه"، ثمّ، "تسلّقنا خطوةً خطوةً إلى ما وراء كلّ الأجسام المشتركة" وإلى ما وراء الشمس والقمر والنجوم.

بعد مشاهد الاهتداء، يدور ما بقي من الكتاب حول مصارعة المشكلات الفكرية التي تعرضها فكرة الله. في هذا الصراع، يتعقّب أوغسطين مشاغل شيشرون، لكنّه خلافًا لشيشرون يجد أجوبةً ترضيه. وهي ناجعةٌ لأنّها لا تحاول تقديم براهين على وجود الله، بل تستند إلى وجود الله. بدت كما لو أنّ شيشرون طرح سؤال "كيف يمكن أن يوجد" بنبرةٍ تنبئ بجلاءٍ أنّ المقصود من السؤال "من الواضح أنّه لا يوجد". يتوصّل إلى جوابٍ أو تصريحٍ مفاده أنّه يجهل طريقة عمله،

لكنّه مع ذلك "يوجد". سخر فيلييوس، شخصية شيشرون الأبيقورية، من فكرة خلق الله للعالم، مشيرًا إلى فداحة المهمة من خلال دعوة المستمع إلى تخيّل موقع البناء. لقد جادل أنّه ما من إلهٍ خلق العالم، فالعالم خلق نفسه.

يخاطب أوغسطين الله مباشرةً، طارحًا أسئلة فيلييوس. "كيف خلقتَ السماء والأرض، وأيّ آلةٍ استخدمتَها للقيام بمثل هذه العملية الهائلة؟" لم يكن بوسع الله خلق هذه الأشياء في الهواء أو على الأرض طالما أنّهما لم يكونا قد خلقا بعد. "ولم تخلق الكون في إطار الكون. فما من مكانٍ ليخلَق فيه قبل أن يأتي إلى الوجود. ولم تكن لديك أداةٌ في يدك لتصنع السماء والأرض... وبالتالي أنت قلتَ كوني فكانت، وبكلمةٍ منك حدث الخلق. لكن كيف تكلّمت؟" يخاطب الله أوغسطين، من خلال الكلمات، في الحديقة؛ ثمة سجع الصبيّ وكتاب الحواري. مستخدمًا تصوير المسيح بوصفه "الكلمة" وعبارةً من سفر التكوين يفترض فيها أنّ الله قال للعالم كن فكان، يجيب أوغسطين على سؤال شيشرون بما يرضي نفسه: حدث الخلق من خلال الكلمات.

كذلك، سأل شيشرون ما الذي كان يفعله الله قبل خلق السماء والأرض. يطرح أوغسطين السؤال ثمّ يورد إجابةً مراوغةً مفادها أنّه كان يصغي في الجوار، ليبيّن: "كان [الله] يهيّئ جهنّم للذين يستفسرون عمّا هو مستغلقٌ على الأفهام". يدرك أوغسطين الدعابة، لكنّه يقول إنّ السؤال يستحقّ إجابةً أفضل. "كنت أفضّل أن تكون إجابته 'أنا جاهلٌ بما لا أعرفه' من أن تكون سخريةً من شخصٍ طرح سؤالاً عويصًا ويحظى باستحسان إجابةٍ خاطئة". يُسمح للبشر طرح أسئلة لماذا وكيف، لكن لا يسمح لهم مساءلة الحقائق المنزّلة نفسها. بعد ذلك، يؤكّد أوغسطين أنّه متيقّنٌ من أنّ الله لم يكن يفعل شيئًا قبل خلق الكون. إذا استغرب شخصٌ آخر لا فعالية الله الظاهرة، كما أجاز شيشرون تصوير ذلك، فسيكون قد أساء فهم

السؤال. قبل أن يوجد الكون، كما يوضح أوغسطين، لم يكن هنالك زمنٌ – فالزمن ليس مطلقًا؛ إنّه سمةٌ للكون. كذلك، بالنسبة إلى الله، حالما يوجد الزمن يصبح أزليًا.

في هذه الاستقصاءات وغيرها، يدفع أوغسطين قُدُمًا أفكارًا فلسفيةً مهمّةً حول طبيعة الزمن ومعنى الوعي والإرادة. مع أوغسطين، نلج موضعًا آخر في التاريخ، موضعًا ستأخذ فيه أجيالٌ تلو أجيالٍ فرضيات أوغسطين بوصفها مسلّماتٍ، مثلما عُدّت آلهة اليونان، في وقتٍ ما، حقيقةَ العالم الطبيعي. لكنّ الأفكار المتّصلة بالله، هذه المرّة، محفوفةٌ منذ البداية بقضية الإيمان والشكّ. لم يكن هنالك يومًا وقتٌ أصليٌّ آمن فيه الجميع بالأمر عينه في المسيحية، كما لو أنّه واضحٌ وضوح الصخور والأشجار. كانت المسيحية تتضمّن دومًا ضخامة الفلسفة، ضخامة الشكّ، التي أدمجتها في خلفية عقائدها حين كان التسويغ الفلسفي لوجود الله مسألةَ حياةٍ وموتٍ بالنسبة إلى المسيحيين. لم تكن أساطير قدامى اليونانيين في المراحل الكلاسيكية القديمة والمبكرة وابلاً من القصص حول الاعتقاد والإيمان، ولم يتحدّث أحدٌ، في المرحلة التي آمن فيها الناس عمومًا بهذه الأساطير، عن الإيمان بها، أو كيف حدث وأخذت بعض الأمور على محمل الإيمان. ما من مرحلةٍ كتلك في المسيحية: حتى في بدايات نشأتها، بل وحتى في العصر الوسيط، ناقش المسيحيون دومًا عمل الإيمان ومشكلات الشكّ. لقد فعلوا ذلك لأنّ لديهم في رفوف كتبهم آثارٌ من عالمٍ كان يقدّر العقلانية والبرهان والمنطق.

في انعطافةٍ غريبة، أثنى أوغسطين على الشكّ بوصفه درب معرفة كلّ شيء، طالما أنّه لا يشكّك بالله. إنّها محاجّةٌ عجيبةٌ، ليس لأنّها تستحوذ على الكوجيتو الديكارتي "أنا أفكر، إذًا أنا موجود". القضية أنّ الرواقيين أصرّوا على

الحتمية، غير أنَ المسيحيين أصرّوا على الإرادة الحرة، والمتشكّكة أصرّوا على أنّه ليس بوسع المرء معرفة شيء. يقول أوغسطين إنه يعلم أنّه يفكر، ومن ذلك يعرف أنّه موجود، وأنّ لديه إرادة. لكنّه يضع المسألة بمصطلحات الشك: لا أحد، كما يسلّم، يوافق على الطبيعة الحقيقية لقوّةٍ وراء "العيش والتذكّر والفهم والإرادة والتفكير والمعرفة والمحاكمة".

ومع ذلك، فلا أحد يشكّك بثقةٍ في أنّه يعيش ويتذكّر ويفهم ويريد ويفكّر ويعرف ويحاكم. على الأقل، حتى إذا شكّك فإنّه يعيش، وإذا شكّك فإنّه يتذكّر لماذا يتشكّك؛ إذا شكّك فإنّ لديه إرادة التيقّن؛ إذا شكّك فإنّه يفكّر؛ إذا شكّك فإنّه يعرف أنّه لا يعرف؛ إذا شكّك فإنّه يحاكم أنّ عليه ألا يقدّم موافقةً متعجّلةً. يمكن أن تراودك الشكوك بأي شيءٍ آخر، لكن لا يمكن أن تراودك في تلك الأمور؛ لأنّها إن لم تكن يقينيةً، فلن يكون بوسعك التشكيك بأيّ شيء(٣٥).

وفي موضعٍ آخر يكتب:

أنا على يقينٍ تامٍّ من أنّني موجودٌ، من أنّني أعرف أنّني موجودٌ، وأنّني أحب ذلك الوجود وتلك المعرفة. حيث تكون هذه الحقائق موضع اهتمام، فلست مضطرًا للتراجع أمام

---

(٣٥) انظر:

Augustine, De Trinitate, trans. E. Hill (New York: New City, 1991).

١٤,١٠,١٠ مثلما ورد في:

Simon Harrison, "Do We Have a Will?: Augustine's Way into the Will".

ورد في:

The Augustinian Tradition, ed. Gareth B. Matthews (Berkeley: Univ. of California Press, 1999)

الصفحة ٢٠١.

الأكاديميين [المتشكّكة] حين يقولون: "ماذا لو كنت مخطئًا؟" حسنًا، لو كنت مخطئًا، فأنا موجود. أمّا بالنسبة إلى من لا يوجد، فمن المؤكد أنّه لن يكون مخطئًا، وإذا كنت مخطئًا، فأنا موجود(٣٦).

حتى داخل النظام المسيحيّ متزايد الانغلاق، اعتبر الشكّ مفتاحًا للمعرفة.

من الجليّ أنّ أوغسطين لم يرفض الفلسفة. بل إنّه، عوضًا عن ذلك، عزّز حجّة آباء الكنيسة الأوائل، زاعمًا أنّ الفلسفة هبةٌ من الله وينبغي استخدامها حيثما تكون مفيدةً. تمّ عرض موجباته لدراسة الفلسفة بتعبيراتٍ مجازيةٍ يرسّخها مشهدٌ من الكتاب المقدس العبري حين يخبر الربّ بني إسرائيل أن "يسلبوا المصريين" وهم يتخلّصون من عبوديتهم من خلال أخذ مصاغ ذهبٍ وفضةٍ وأشياء أخرى وثنيةٍ أو محرّمةٍ واستخدام المعدن لأغراضهم الخاصة الأجمل. "إن كان هؤلاء... الذين يدعون فلاسفةً قالوا شيئًا صحيحًا وموافقًا لإيماننا، والأفلاطونيون في مقدمتهم، ينبغي ألا نخشاهم فحسب، بل ينبغي المطالبة باستخدام ما قالوه لصالحنا، حتى لو أتى من أصحابه الظالمين"(٣٧). "سلب المصريين" يعني استخدام فنون

---

(٣٦) انظر:

Augustine, The City of God, trans. D. S. Wiesen (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1988).

١١,٢٦، مثلما ورد في Harrison، الصفحة ٢٠١.

(٣٧) انظر:

Augustine, Teaching Christianity (On Christian Doctrine), ed. Edmund Hill (Hyde Park, NY: New City, 1996)،

الصفحة ١٥٩-١٦٠، القسم ٦٠، مثلما ورد في:

Edward Grant, God and Reason in the Middle Ages (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2001).

الصفحة ٣٧.

وأفكار ثقافةٍ أخرى لأغراضٍ تعارض كلّيًا أغراضها الأصلية. مفتاح استخدام أوغسطين للفلسفة هو أنّ استخدامه للمنطق جميلٌ، لكنّه يبقي افتراضاتٍ بعينها خارج القواعد. على سبيل المثال، إن لم يؤمن بعض الناس بالقيامة، فلن يؤمنوا بقيامة المسيح. "لكنّ هذه النتيجة خاطئةٌ، لأنّ المسيح قام مرةً أخرى. وبالتالي فما سبق خاطئٌ أيضًا... إن لم يكن هنالك قيامةٌ، فلن يقوم المسيح مرةً أخرى؛ لكنّه قام مرةً أخرى؛ إذًا هنالك قيامة"(٣٨).

الأمر الآخر الذي علينا ملاحظته أنّ أوغسطين في هذه المرحلة يوصل رسالةً مختلطةً، لأنّه بقدر ما كان يكافح جانبًا كبيرًا من الفلسفة، بقدر ما كان يكافح الهرطقات المسيحية. ففي مفاصل كثيرةٍ من كتاباته، من الواضح أنّه يساهم في خصوصية الموقف الكاثوليكي: اضطهاد غير المسيحيين والمسيحيين غير الأرثوذكس والهراطقة، وقمع كتاباتهم جميعًا في نهاية القرن الرابع. كافح أوغسطين للانتصار على البيلاجيين وغيرهم من الهراطقة، لكنّه وضع ثقله في النهاية خلف القمع العنيف. حول اضطهاد الفلاسفة. تأمّلوا رسالة أوغسطين إلى ديوسكوروس:

> **مع ذلك، وليس بغرض ضمان هدم الضلالات الصريحة فحسب، بل كذلك استئصال أولئك المتوارين في العتمة، من الضروري بالنسبة إليك الاطلاع على الآراء الضالة التي يدفعها الآخرون قدمًا، أبق عينيك وأذنيك يقظةً، أتوسّل إليك، – أحسن النظر والإصغاء إن كان أيٌّ من مهاجمينا يستقون أيّ حجّةٍ من أناكسيمنس أو من أنكساغوراس لأنّه حتى لو كان**

---

(٣٨) Augustine, Teaching Christianity، الصفحة ١٥٣–١٥٤، القسم ٤٨، مثلما ورد في: Grant، الصفحة ٤١.

رمادهم أقلّ سخونةً، مع أنّ الفلاسفة الأبيقوريين والرواقيين أحدث ويدرسون على نحوٍ أوسع، فإنّ شرارةً واحدةً قد تنطلق من هذا الرماد ستحرق الإيمان المسيحي.

في زمن أوغسطين، كانت المسيحية ديانة روما في الغرب وبيزنطة في الشرق، وكانت لديها القوّة والأموال والمكانة لدعم مثل هذه الدعوات للخصوصية. حوالي العام ٣٩١، دمّرت أعمال الشغب التي قام بها المسيحيون سارابيوم الإسكندرية، وهو معبدٌ وثنيٌّ يضمّ في جنباته فرعًا من مكتبة الإسكندرية الشهيرة. لا نعلم ما الذي فُقد في هذا الحريق. ومضت الأمور نحو الأسوأ.

ننزلق الآن نحو عالمٍ توقّف فيه الحديث عن الشكّ ولم تعد له صلةٌ بمعظم جوانب الفلسفة. ومع ذلك، كان ثمة ممرٌ ضيقٌ استمرت عبره ذاكرة الفلسفة وقد شغل معظمه بويثيوس، "آخر الرومان، وأول السكولائيين (المدرسيين)". عاش انيكيوس مانليوس سيفيرنيوس بويثيوس **Anicius Manlius Severinus Boethius** بين العامين ٤٨٠ و٥٢٤ وعمل على نقل التعليم القديم خلال العصور الوسطى أكثر من أيّ شخصٍ آخر. أثنى عليه الإمبراطور ثيودوريك **Theodoric** لترجماته وتفسيراته الفلسفية بعباراتٍ أقلّها التالي: "من بعيدٍ دخلت إلى مدارس أثينا؛ لقد قدّمت عباءة الرومانية إلى حشد العباءات اليونانية... بفضل ترجماتك، يمكن قراءة فيثاغورس الموسيقي وبطليموس الفلكي كأنّهما إيطاليان... بفضل جهودك الفردية يمكن أن ترعى روما الآن وبلغتها الأم كلّ هذه الفنون والمهارات التي اكتشفتها عقول اليونانيين الخصبة"(٣٩). بالكاد اتّسمت العبارة بالمبالغة. تأمّلوا مؤلّفه حول

---

(٣٩) ورد في:

Johnathan Barnes, "Boethius and the Study of Logic"،

ورد في:

Boethius: His Life, Thought and Influence, ed. Margaret Gibson (Oxford: Basil Blackwell, 1981)،

الصفحة ٧٣.

موضوع المنطق وحده: ترجم بويثيوس خمسةً على الأقل من مؤلّفات أرسطو في المنطق إضافةً إلى دراسة فورفوريوس **Porphyry** الشهيرة عن أرسطو، كما أنّه كتب أيضًا أربعة شروحاتٍ خاصةٍ به، اثنان منها حول أعمال أرسطو، وواحدٌ حول الدراسة الشهيرة، وواحدٌ حول عملٍ لشيشرون. وكما عبّر عن ذلك أحد المؤرخين، "بإنجازه البارز، ضمن بويثيوس بقاء المنطق، الرمز الأبرز للعقل والعقلانية، حيًّا في الانحسار الأشدّ للحضارة الأوروبية، بين القرنين الخامس والتاسع"(٤٠).

كذلك، كتب بويثيوس خمسة بحوثٍ مستقلةٍ حول المنطق وخمس رسائل حول اللاهوت، واستخدم فيها جميعًا أدوات العقل والمنطق لتوضيح أفكار المسيحية، مثل فكرة الثالوث. بعد ذلك، من المهم جدًا ملاحظة أنّ أكثر كتب بويثيوس شهرةً اليوم، "عزاء الفلسفة"، يتجاهل المسيحية كليًا. اتّهم ثيودوريك نفسه بويثيوس بالخيانة بعد ما كان قد أثنى عليه، وقد كتب "عزاء الفلسفة" بينما كان ينتظر تنفيذ حكم الإعدام وهو قابعٌ في السجن. غالبًا ما بدا الأمر سرًّا غامضًا أن يكتب رجلٌ محكومٌ بالموت بحثًا لا ينحدر إلى الإيمان، بل إنّ "العزاء" لا يأتي إطلاقًا على ذكر المسيح أو الكنيسة أو العقيدة. عوضًا عن ذلك، يزعم الكتاب أنّه في قنوط بويثيوس، أتت الفلسفة لتواسيه. بدت له كامرأةٍ على هيئةٍ بشريةٍ عاديّةٍ وكضربٍ من كائنٍ روحيٍّ متألّقٍ، يطاول تاج قامتها السماء.

ميّزت مرضعتي، الفلسفة، التي أمضيت في حجراتها عمري من مطلع شبابي. وسألتها، "لأي سببٍ هبطت، يا سيدة الفضائل كلّها، من علياء السماء لزيارة منفاي الموحش؟ أيكون ذلك لأنّك، مثلي تمامًا، يمكن أن تستباحي، ضحية اتهاماتٍ

---

(40) Grant, 41.

باطلةٍ؟" فأجابت، "أينبغي أن أخذلك يا رضيعي؟ أينبغي ألا أشارك وأتحمّل حصّتي من عبء الضغينة الذي ألقي على كاهلك نكايةً بي؟ من المؤكّد أنّ الفلسفة لن تبيح لنفسها ترك الأبرياء يمضون في رحلتهم من غير صحبة".

تروي الفلسفة حكايةً ملهمةً عن مسيرتها، وتذكّره أنّه، "على الرغم من نجاة أفلاطون، ألم يحقّق معلّمه سقراط نصره في موتٍ جائرٍ، وأنا حاضرةٌ إلى جانبه؟" وتشير إلى " أتباع أبيقور وبالتالي الرواقيين" بوصفهم لصوصًا سرقوا قطعًا منها من أجل العامّة ثمّ ابتعدوا عنها. وتعيد إلى الأذهان منفى أنكساغوراس والسّم الذي شربه سقراط وتعذيب زينون، وتتفجع على أنّه "ما من شيءٍ آخر أوردهم موارد الهلاك، سوى أنّهم بدوا، وقد صُنعوا على شاكلتي، على خلافٍ مع رغبات الرجال عديمي الضمير. إذا تنامت قوّة تلك الرغبات أكثر ممّا يجب، كما توضح، فإنّ "مرشدنا، العقل، سيحشد قواه في معقله، بينما ينشغل العدو في نهب سقط المتاع. وحين يستولون على أتفه الأشياء، سنهزأ منهم من علٍ، غير مكترثين بكامل عصبة النهّابين المسعورة". لا يستطيع أعداء الفلسفة تحطيم العقل، على الرغم من محاولاتهم.

توضح فلسفة بويثيوس أنّ للكون عقلاً، كان يدعى سابقًا قدرًا، وهو ما نفهمه اليوم بوصفه القوة الكلّية. وصفت الفلسفة إذًا حكمًا مطلقًا للكون، لكن من دون ذكرٍ لاسم المسيح. طيلة العصور الوسطى، كان "عزاء الفلسفة" الأكثر تداولاً وعلى أوسع نطاقٍ من بين كتابات مطلع هذه العصور. شكّل هذا المعتقد الفلسفي العقلاني غير العقائدي قسمًا أساسيًا من دربٍ ضيقٍ يصل بين شكّ العالم القديم وشك المعاصرين. فحين ستستيقظ الفلسفة في أوروبا، ستجد بويثيوس في متناول يدها.

الشك اليهودي لإليشاع بن أبوياه

قدّمت القرون الأولى من الألفية الأولى شخصيةً شامخةً في تاريخ الشكّ اليهودي. يتحدث التلمود عن يهوديٍّ مرتدٍ يدعى إليشاع بن أبوياه، ولقّب باسم "أخير"، "الآخر"، بعد أن أدانه الحكماء بعنف. كان واحدًا من عددٍ ضئيلٍ من الرّابيين (الأحبار) الذين حرموا كنسيًا، طيلة ثمانية قرونٍ من المرحلة الرابيّة. وكان أكثر من ذلك، على الرغم من أنّ اسمه أصبح منذئذٍ، في النصوص اليهودية، مرادفًا للشك. كان إليشاع رابيًا محبوبًا، اشتهر بتبصّره وحكمته، وبلغ به الأمر أن أنكر الربّ ورفض الديانة. لا يخبرنا التلمود أكثر من ذلك، إلا أنّه ولد في زمنٍ ما قبل العام ٧٠ للميلاد وتوفي بعد العام ١٣٥، ويبدو أنّ والده كان ملاّكًا غنيًا في أورشليم. نعلم أنّ إليشاع تدرّب على الدراسات التلمودية وأصبح رابيًا موقّرًا للغاية – ظهرت بعض أحكامه وتعليقاته في النصوص الرابية الكلاسيكية. بيد أنّ التلمود يخبرنا أنّ: "لسان أخير لم يكلّ من ترديد الأغاني اليونانية"[٤١]. كان تلميذًا لليونانيين وعاشقًا للشعر اليوناني. يقول التلمود البابلي أنّ إليشاع، حين كان لا يزال معلمًا دينيًا، أبقى الكتب المحرّمة مخبأةً في ثيابه. ومن الواضح أنّه كانت لديه معارف معتبرةٌ عن الخيول والعمارة والخمور. يقال أيضًا إنّ إليشاع كان يتجاوز مسافة السير المباحة خارج المدينة في يوم السبت ويمتطي حصانه داخلها في اليوم المقدّس. يصف التلمود الحادثة التي تسببّت بحرمانه كنسيًا. فذات يومٍ، أبصر إليشاع رجلاً يرسل ابنه ليتسلّق أغصان شجرةٍ ويتّبع وصية الكتاب المقدس: قبل أن يجمع أحدكم البيض من عش الطائر، ينبغي أن يترك الأم تطير بعيدًا. اتّباع

(41) Yer. Meg. i. 9.

356

الوصية يطيل العمر وفقًا للكتاب المقدس(٤٢). لكنّ الغلام، وبعد أن اتّبع الوصية، سقط على الأرض ومات. فصرخ إليشاع: "ليست هنالك عدالةٌ، وليس هنالك قاضٍ". من التعليقات السابقة والسلوك الذي رافقها، عرف الجميع أنّه يعني قوله، وحكم عليه بالحرمان الكنسي.

كما يسرد التلمود هذه القصّة: كانت هنالك مجموعةٌ من الرابيين في الأعوام التي سبقت الثورة (الأخيرة في مواجهة الرومان) حاولت التفكير في أسرار الكون – من المرجّح أنّها كانت تستكشف الغنوصية، وربّما الفلسفات اليونانية أيضًا. ضمّت المجموعة الرابي عزاي والرابي ابن زوما والرابي إليشاع بن أبويا والرابي عقيبا، وجميعهم "دخلوا الفردوس" في هذه الدراسات، وكانت النتيجة أنّ عزاي "شوهد وقد أصابه الجنون"، و"لاقى ابن زوما حتفه". أمّا بالنسبة إلى إليشاع: "دمّر أخير النباتات" – يعتبر ذلك إشارةً إلى نبذه اليهودية. الرابي عقيبا وحده "دخل بسلامٍ وغادر بسلام".إنّها قصّةٌ مهمّةٌ في تاريخ الشكّ اليهودي لأنّها استُخدمت دومًا فيما بعد للإشارة إلى مخاطر التعاليم الخارجية والتصوّف (إن مارسها من هم غير مؤهّلين). الشخص الوحيد الذي دافع عن إليشاع بعد ارتداده هو تلميذه القديم الرابي مئير. وقد كانت زوجته، بروريا، المرأة الوحيدة التي اعتُبرت في التلمود متعلّمةً وواضعة أحكامٍ في الهلاكا(*). لم تمتدح ابنة(**) الرابي العظيم لمعرفتها بالكتاب المقدس وحكمتها فحسب، بل لروحها المنفتحة وفطنتها. ومن بين تعليقاتها التلمودية اللاذعة: كان الرابي يوسي الجليلي في رحلةٍ، وحين التقى بروريا سألها، "أي طريقٍ أسلك للوصول إلى اللد؟" فأجابته، "جليليٌّ أحمق، ألم يقل الرابيون

(٤٢) ٢ : ٦، ٧.

(*) أو الهلاخا، وهي مجموعة التشريعات الفقهية في التلمود (المترجم).

(**) هكذا وردت في النص (المترجم).

’لا تتهمك في حديثٍ مع امرأة!‘ كان عليك أن تسأل، ’أين اللد‘؟"[٤٣] الآن ها هـي الملهاة. لا نعلم إن كانت بروررياه وإليشاع قد تشاطرا ثقافةً مشتركةً وربما شـائعة تشكّك في المعتقدات القديمة، لكن من المؤكّد أنّ ذلك محتمل. ظلت بروررياه ضمن القطيع؛ لازمت شكوكُ إليشاع وكفره النهائي نصوصَ اليهوديـة. يحكـي التلمـود البابلي قصةً حيث ينادي صوتٌ من السماء: "عودوا أيّها الأبناء الضالّون (ارمياء٣، ١٤)، خلا أخير".

هيباشيا Hypatia ونهاية الفلسفة الدنيوية

ننتقل الآن إلى قصة هيباشيا المروّعة، التي عُدّت لزمنٍ طويلٍ لحظةً حاسمةً في موت الفلسفة القديمة على أيدي الأرثوذكسية المسيحية. نطالع القصّة في كتـاب "التاريخ الكنسي" لسقراط سكولاستيكوس **Socrates Scholasticus**، مؤرّخ الكنيسة في القرن الخامس: هنالك امرأةٌ في الإسكندرية اسمها هيباشيا، ابنة الفيلسوف ثيون **Theon** الذي كانت له إنجازاتٌ في الأدب والعلم، بزّت جميع فلاسفة زمانهـا"[٤٤]. صارت رئيسة المدرسة الأفلاطونية حوالي العام ٤٠٠ للمـيلاد، حيـث درّسـت الرياضيات والفلسفة لاسيما الأفلاطونية المحدثة. "شرحت مبادئ الفلسفة لجمهورها الذي جاء قسمٌ كبيرٌ منه من أماكن بعيدةٍ للاستماع إلى محاضراتها. وقد بلـغ مـن رباطة جأشها ودماثة أخلاقها الناشئين من عقلها المهذّب والمثقّف أنّها نـادرًا مـا كانت تقف أمام القضاة". لم تكن تخشى حضور "تجمّعٍ للرجـال"، لأنّهـا حظيـت

---

(٤٣) التلمود البابلي، Tractate Eruvin 53b.

(٤٤) انظر:

Socrates Scholasticus, Ecclesiastical History (London: S. Bagster and Sons, 1853)

المجلد ٧، الصفحة ١٥.

بإعجابٍ واسعٍ لمسلكها المتواضع والمهيب غير المعهود. لكنّ البلاء كان ينتظرها. كانت هيباشيا صديقةً لأرستيز **Orestes**، حاكم الإسكندرية الروماني. ظاهر الأمر، أنّ أرستيز، بسبب مشورتها، لم يسوّ خلافه مع بطريرك الإسكندرية الذي سيصبح في المستقبل القديس سيريل **Saint Cyril** (خاض الاثنان صراعًا على سلطة الدولة والكنيسة). وكان لسيريل عصبةٌ من الأتباع.

استحثت بعضهم حميّة التعصّب والعنف الوحشي، وكان يتزعمهم قارئٌ (كاتبٌ يعمل لدى سيريل) يدعى بطرس، فكمنوا لها أثناء عودتها إلى بيتها، وأنزلوها من عربتها، وجرّوها إلى كنيسةٍ تدعى قيصروم، حيث جرّدوها من كامل ملابسها، ورجموها بقطع القرميد حتى قضوا على حياتها. وبعد أن قطّعوا جسدها إربًا، أخذوا أشلاءها إلى مكانٍ يدعى سينارون حيث أحرقوها... وما من شكٍّ أن لا شيء أبعد عن روح المسيحية من إباحة هذا النوع من الذبح والقتال والمعاملة.

حدث ذلك حين كانت في الخامسة والأربعين من العمر. ولدينا قصّةٌ تختلف قليلاً من موسوعةٍ بيزنطيةٍ في القرن العاشر اسمها "السودا" **The Suda**:

> **كانت هيباشيا، ابنة ثيون الجغرافي والفيلسوف من الإسكندرية، نفسها فيلسوفةً مشهورة. كما أنّها زوجة الفيلسوف إيزيدوروس Isidorus، وازدهرت برعاية الإمبراطور أركاديوس Arcadius. وقد وضعت شروحًا لعمل عالم الرياضيات ديوفانتوس Diophantus، كما ألّفت كتابًا يدعى "القوانين الفلكية" وشرحًا لكتاب "المخروطات" لأبولونيوس Apolonius. مزّق أهل الإسكندرية جسدها شر ممزقٍ وسخروا من أشلائها وبعثروها في أرجاء المدينة. حدث ذلك بسبب الحسد ومعرفتها المرموقة، لاسيما بالفلك.**

ولدت هيباشيا ونشأت وتعلّمت في الإسكندرية، ولأنّها كانت أكثر نبوغًا من أبيها، لم تقتنع بدروسه في مواضيع الرياضيات؛ كما أنّها كرّست نفسها بجدّيةٍ للفلسفة.

اعتادت المرأة أن تلقي على كتفيها عباءة الفلاسفة وتمشي وسط المدينة وتشرح جهارًا، لكلّ من يرغب بالاستماع إليها، أعمال أفلاطون وأرسطو أو أعمال أيّ فيلسوفٍ آخر. وعلاوةً على خبرتها في التعليم، ارتقت ذروة الفضيلة المدينية.

حذفت موسوعة "السودا" قصة سيريل وأرستيز. هنا يقتل سيريل هيباشيا ببساطةٍ لأنّها معارِضةٌ وثنيةٌ متعلّمة:

> **حتى لو كانت الفلسفة نفسها قد أصبحت فانيةً، فإنّ اسمها كان لا يزال مهيبًا وموقّرًا بالنسبة إلى الرجال الذين يقودون الدولة. إذًا، في يومٍ ما كان سيريل، أسقف طائفةٍ معارِضةٍ [المسيحية]، مارًّا بالقرب من بيت هيباشيا، فشاهد حشدًا كبيرًا من الناس والخيول أمام بابها. بعضهم يصل وبعضهم يغادر، وآخرون يقفون في الجوار. حين سأل عن سبب وجود الحشد ولماذا كلّ هذه الجلبة، قال له أتباعها إنّه بيت هيباشيا الفيلسوفة وأنّها على وشك الترحيب بالناس. حين علم سيريل بذلك، تآكله الحسد إلى حدّ أنّه شرع للتوّ بالتخطيط لقتلها بأشنع الطرق.**

وتعيد "السودا" على مسامعنا القصّة الوحشية نفسها، مضيفةً أنّ "ذكرى هذه الحوادث لا تزال حيّةً لدى أهل الإسكندرية". وكان ذلك بعد خمسة قرون. نعرف من مراسلات أسقف بتولمياس **Ptolemais** أنّه كان لهيباشيا من بين تلاميذها

الآخرين طلابًا مسيحيين معجبين بها – وكان هو واحدًا منهم. احتفظ لنا التاريخ بالقسم الأكبر من رسائله إليها، وهي متوهّجةٌ بالتبجيل والإعجاب. وقد سألها النصح في تركيب إسطرلابٍ ومقياسٍ مائي.

مع ذلك، لم تكن الفكرة بمجملها خافيةً على أحد: انقضاء أجل الفلسفة. كان والد هيباشيا آخر مديري المتحف (متحف الإسكندرية). وبعد قتلها، غادر كثيرٌ من الباحثين الإسكندرية، ما ميّز بداية النهاية لدورها كمركزٍ رئيسٍ للمعرفة القديمة. أنجت الرشوة القتلةَ من الملاحقة القضائية، وبعد مقتل هيباشيا لم يحاول غير المسيحيين في الإمبراطورية الرومانية نشر الفلسفة الدنيوية. توفيت هيباشيا في العام ٤١٥ للميلاد. أمّا سيريل الذي قتلها، فقد كان هو الذي هاجم فكرة النسطورية، وذلك أيضًا على ما يبدو بدافع غيرةٍ استثارتها المنافسة. مضى سيريل إلى أسقف روما (حظي المنصب بالأهمية، على الرغم من أنّ أسقف روما كان بوسعه أن يدّعي سلطته على كامل الكنيسة مع ليو الأول **Leo I** (٤٤٠–٤٦١) فقط – كثيرًا ما أطلق عليه لقب البابا الأول) وأصرّ على ضرورة سحق الآراء النسطورية. أدينت تلك الآراء في العام ٤٣١، ونتيجةً لذلك قطع النساطرة علاقتهم مع روما، وأقاموا بطريركيةً خاصّةً بهم في بغداد توسّعت نحو الشرق، بل الشرق الأقصى: بحلول القرن السابع، كانت هنالك إرسالياتٌ نسطوريةٌ في الصين. كان لذلك أهميةٌ استثنائيةٌ بالنسبة لتاريخ الشكّ، لأنّ النساطرة غادروا الغرب حين كانت نصوص الفلسفة القديمة وموروثها لا تزال جزءًا من عالم المثقفين. لقد احتفظوا بتلك النصوص، وبعضها رهن الاستعمال، في أديرة الشرق النائية، في حين كانت النصوص عينها تختفي من الغرب ويطويها النسيان. من جانبٍ آخر، قام سيريل بإخراج اليهود من الإسكندرية.

اكتمل نفي الشكّ من الغرب في العام ٥٢٩ للميلاد. ففي ذلك العام، وخشية غضب الله، اعتبر الإمبراطور جستنيان **Justinian** الوثنيةَ خارجةً على القانون وأمر بإغلاق الحديقة الأبيقورية والأكاديمية الشكوكية والليسيوم (قاعة محاضرات أرسطو) والشرفة الرواقية، بعد نيفٍ وثمانية قرونٍ من عمرها، ولم تقم لها قائمةٌ بعد ذلك. وتمّ إجلاء فلسفات الحياة الهانئة، بكلّ ما فيها من منارات الشكّ والعقلانية، عن كامل أوروبا.

استمرّت الممارسات الوثنية لقرونٍ بعد ذلك واختلط كثيرٌ منها في نهاية المطاف بالمسيحية. ندّد الأساقفة المسيحيون في طول الإمبراطورية وعرضها باحتفال التقويم الروماني في شهر كانون الثاني. ففي قرطاجة، وفي يوم الاحتفال، قام أوغسطين نفسه بالوعظ لأكثر من ساعتين ونصف في محاولةٍ لصرف انتباه الحشد، لكن وكما عبّر أحد المؤرخين، كانت رعية أوغسطين، "على الرغم من أنّهم مسيحيون صالحون، أوفياء أيضًا لمدينتهم: لا يفوّتوا لحظة الغبطة العظيمة التي يتجدّد فيها طالع المدينة بكلّ ما يتضمّنه"(٤٥). بحلول نهاية القرن السادس في اسبانيا أضاف رجال الدين أنشودة "هللويا" فحسب إلى احتفال التقويم وشاركوا بابتهاجٍ بالشعائر القديمة. كانت المسيحية مترسّخةً في روما: عدّ القديسون أعضاء في "مجلس شيوخٍ سماوي"، غير مرئيين، لكنّهم على غرار "الرعاة" الرومان وبالتالي فهم قدّيسون رعاة. في مدينة روما، وفي العام ٤٥٩، خاض البابا غلاسيوس معركةً ضدّ اللوبركاليا، احتفالٌ وثنيٌ قديمٌ يركض فيه الشباب المشاركون عراةً في الشوارع. لكنّه خسر المعركة ومضى الاحتفال وفق ما هو مخطط. وفي أرجاء الإمبراطورية كافّةً، استمر الناس بالانحناء للشمس كلّ صباح.

(45) Brown, 46.

أمّا في مصر القبطية، فقد يئس رئيس الدير الأبيض الكبير من تغيير ممارسات عامّة الناس في الجوار: "حتى لو أخفيت كلّ أوثانكم العائلية، فهل أستطيع إخفاء الشمس؟ ... هل سأقف على ضفاف النيل مراقبًا، وفي كلّ هورٍ من أهواره، خشية أن تقوموا بالإراقة فوق مياهه؟"(٤٦) كما أنّ قيصريوس، أسقف أرليس، حاول أن يدفع كلّ المسيحيين إلى الإشارة إلى أيام الأسبوع بالأرقام، بدءًا من يوم السبت، بهدف التخلص من (مارس) المريخ، على سبيل المثال تتوارى كلمة مارس في كلمة ماردي **mardi** (يوم الثلاثاء باللغة الفرنسية)، وكلمة مارتيدي **martedi** (الثلاثاء في اللغة الإيطالية)، ومارتيس **martes** (الثلاثاء في اللغة الاسبانية). نجح الأمر في اللغة البرتغالية فقط، فكلمة تيرسا فيرا **terça-feira** تعبّر عن يوم الثلاثاء.

بحلول القرن السادس، استولى المسيحيون في الغرب على المدن، لكنّ الأرياف ظلّت مكانًا لنشاطاتٍ لانهائيةٍ خارقةٍ للطبيعة، بل إنّ ساكني المدن نظروا إلى عالم الطبيعة على هذا النحو المفعم بالحيوية. كان إله المسيحيين العظيم بالغ النأي عن المزارعين، وقد يكون الابن بشريًا لكنّه لم يكن يفيد في ريّ حقولهم أو وقايتهم من الجراد. في أجزاء من اسبانيا، كانت عادة ترك أكوامٍ صغيرةٍ من شموع النذور قرب الينابيع وعلى الأشجار وقمم التلال وتقاطعات الطرق لا تزال متفشيةً إلى درجة أنّ احتفالاتٍ كنسيةً مثيرةً أقيمت أواخر تسعينات القرن السابع لنقل الشموع إلى الكنائس المحلية والإعلان رسميًا عن أنّ الوثنية ماتت أخيرًا. لم يكن ما حدث عظاتٍ تندّد بعالم الطبيعة الساحر، بل بالأحرى إعادة السحر إلى العالم بتعبيراتٍ مسيحية. تقع على عاتق غريغوري من تور **Gregory of Tours**

---

(٤٦) مثلما ورد في Brown، الصفحة ٩٧.

(٥٣٨ – ٥٩٤) المسؤولية الأكبر في إعادة تفسير أنّ للقديسين المسيحيين القدرة على مساعدة عامّة الناس في علاقتهم مع عالم الطبيعة؛ بفضلهم صارت الينابيع وتقاطعات الطرق مجدّدًا أماكن مقدّسةً للعبادة. يجلب القديسون الصحّة والبركة والخصب إلى أماكن صغيرةٍ من حقلٍ أو مدفأةٍ، والسلامة في الطرقات الفرعية وأعالي البحار. بآلاف الطرق، يصبح الماء مقدّسًا من جديدٍ، وقد تنبت الأشجار فوق قبور القدّيسين.

حين انحدرت الإمبراطورية الرومانية، شرعت تتفتّت: راح الجزء الشرقي الغني يصبح تدريجيًا الإمبراطورية البيزنطية. في غضون ذلك، انسلخ الغرب عن هويته ضمن الإمبراطورية الرومانية وهوت إلى درك صراعاتٍ محليةٍ بين القبائل البربرية. في بعض الحالات، اهتدت هذه القبائل إلى هذا الشكل من المسيحية أو ذاك كي تعيش بهدوءٍ مع روما؛ وفي حالاتٍ أخرى، حدث الاهتداء بعد أن تقهقرت روما وكان وثيق الصلة بتحالفات القبائل. كان ورثة روما في الشرق والغرب مسيحيين، لكنّ روما حظيت بالبابا – لأنّ أسقف روما كان في المقام الأول أسقف المدينة العاصمة (خلفًا لبطرس كما أعلن لاحقًا، حين تعرض المنصب للتحدّيات) – وكذلك استخدمت حجة الموقع نفسها، فقد رفعت القسطنطينية أسقفها إلى مرتبة بطريرك يدير الكنيسة الشرقية.

ظلّ الحكم المركزي، في ما أصبح الإمبراطورية البيزنطية، مستقرًّا ومتماسكًا نسبيًا. كانت ديانتها تبيح لها التدين، وكما أظهرت المؤرخة كارين أرمسترونغ، لم تتخذ العقلانية في الكنيسة الشرقية غايةً للدين؛ فقد تمّ الاحتفاء بالثالوث، على سبيل المثال، بوصفه سرًّا أكثر مما بوصفه أمرًا ينبغي تفسيره حتى

يصبح منطقيًا[٤٧]. أمّا في الغرب، فقد كان الأمر مختلفًا، إذ اختفى الحكم الروماني. تراجعت مناطق العالم، التي لم تعرف حياة المدينة قبل روما، إلى حالة القبائل التي تمارس الزراعة أو الرعي. وتقلصت المراكز الحضرية على نحوٍ مفاجئ، مثل بقع الشمس. كان ما تبقّى في هذه المدن عمومًا الأسقفيات والكنائس، وحافظ رجال الدين على هيئةٍ كهنوتيةٍ منظمة، مقرّها الدائم روما. وعلى الرغم من أنّ مباني روما العظيمة ستنهار متحوّلةً إلى خرائب في هذه الفترة، لكنّ الهيئة الكهنوتية الراسخة لم تتأثّر بذلك. فبعد تدهور الإمبراطورية الرومانية وزوالها، أخذت الكنيسة على عاتقها المهام الإدارية والدنيوية. تضاءل التعليم الأدبيّ إلى أبعد الحدود مع اضطهاد الأساتذة الكلاسيكيين وتقلص المدن، وسرعان ما أصبح متعلمو الكنيسة هم الوحيدين القادرين على الكتابة والقراءة. كانت اللاتينية هي لغة الإلمام بالقراءة والكتابة بعدما تجمّدت في نصوصها. أمّا خارج الأديرة، فقد تحوّلت اللاتينية إلى لغات أوروبا المعاصرة، أو أخلت الدرب للسلتية والفرنجية والسكسونية وباقي اللغات المحكية. وفي الغرب، سُجن أدب الإنسانية وفلسفتها في الكنيسة ولغتها.

مع تحوّلنا عن أوروبا الغربية لإلقاء نظرةٍ سريعةٍ على الشرق الأقصى، نغادر عالمًا قبليًّا اعتلته إمبراطوريةٌ متطورةٌ، ثمّ اجتاحته على نحوٍ ملحوظٍ قبائل جرمانيةٌ حديثة، وراح ينزلق مجددًا إلى وضعيةٍ تحكمها صلات القربى والزراعة والحرب. على أيّ حال، أطلعتنا على هذا العالم القبلي نصوص حضارةٍ متطورةٍ، على الرغم من العدد الضئيل لتلك النصوص. في كثيرٍ من الأحوال توحّدت شتّى

(47) Armstrong, 131, 305-306.

القبائل على نحوٍ متواصلٍ من خلال الولاء لإلــه العبــرانيين القبلــي المــستعار. أولت العقيدة المسيحية مكانةً ثانويةً لفكرة الإله بوصفه مولعًــا بالقتــال وغيــورًا وقاضيًا. كما شهد مطلع العصور الوسطى تغيّراتٍ هائلةً في المــسيحية الغربيــة. أصبح نهوض حياة الرهبنة لكلٍّ من الرجال والنساء عــاملاً أساســيًا فــي العــالم المسيحي. نقل النخّاسون الناس من مكانٍ إلى آخر، وبالتالي نصّروا كــلّ الــسكان وبعض الأفراد البارزين: تعرض باتريك، وهو ابن أســرةٍ كريمــة المحتــد فــي إنجلترا، للأسر وبيع رقيقًا للعمل في تجميع مياه أمطار الشاطئ الإرلنــدي، حيــث هرب وعاد لاحقًا بوصفه مبشّرًا. بحلول القرن السابع، تحوّلت الاهتمامات الفكرية للمسيحية إلى وصف عالم ما بعد الموت، مسهبةً في مباهج النعيم وعذابات الجحيم؛ أمّا في مطلع القرن الثامن، فقد أصبح "الكاهن الجماهيري" المحلّي مظهرًا راســخًا من مظاهر المجتمع.

ومجدّدًا ، أخضع شارلمان الغرب لحكمٍ إمبراطوريٍّ في نهاية القــرن الثــامن وبداية القرن التاسع. يحكى أنّه لم يكن راغبًا بأن تعدّ أراضيه رومــا جديــدة، لكــن بالأحرى إسرائيل جديدة. إذ بدا أنّ صورة شعبه القبلي ومشكلاته السياسية والدينيــة تتلاءم مع مجتمعات العهد القديم ودراما إسرائيل القديمة وإلهها أكثر من تلاؤمها مــع عالم الإمبراطورية الرومانية المتطوّر. واقــع الأمــر، أنّ شــارلمان نظــر إلــى إمبراطوريته بوصفها ضربًا من العناية الإلهية، مكرّسةً قبل أيّ شيءٍ آخر لاستضافة أرواح الناس إلى السماء. واضعًا ذلك نصب عينيه، دعــا فــي العــام ٧٨٩ أديــرة إمبراطوريته وكاتدرائياتها لافتتاح مدارس للبحث عن الإيمان الصحيح ونشره. كانت تلك المدارس مراكز الغرب الفكرية لقرون. وقد تضمّنت موادهــا التعليميــة دومًــا اللاتينية والقانون واللاهوت، لكنّ الكهنة وغير الكهنة تعلّموا أيضًا الطــبّ، أو الإدارة

المدنية أو الكنسية. كما أنّ الطلاب طالعوا الأدب الوثني ضمن دراسة قواعد اللغة والبلاغة. لكن، عدا الكتاب المقدس، ما نصوص تلك المدارس؟

كانت النصوص محدودةً، عدا الترجمات والشروحات التي قام بها شيشرون وبويثيوس، لم يقم الرومان ببذل مزيدٍ من الجهد لترجمة التركة الهائلة للفكر اليوناني إلى اللاتينية، وأمست المعارف اليونانية نادرةً في الغرب بحلول القرن الخامس. اعتاشت المدارس في الغرب على هذه الحميّة الشحيحة: أولاً، كلّ ما كان لديهم من أفلاطون كتاب "التيماوس" – الكتاب الذي قدّم فيه نقاشًا معزّزًا وأسطوريًا إلى حدٍّ ما حول الله. بل إنّ ترجمة الكتاب كانت جزئيةً ومتضمّنةً في نصٍ لباحثٍ يدعى كالسيديوس **Chalcidius** يشرح فيه الكتاب ويعود إلى القرن الرابع أو الخامس. حصلت المدارس الكاتدرائية على شرحٍ آخر أيضًا لكاتبٍ آخر من مطلع القرن الخامس يدعى ماكروبيوس **Macrobius**، والنص شرحٌ للكتاب السادس من "الجمهورية" لشيشرون. كما كان لدى تلك المدارس كتاب "الأسئلة الطبيعية" لسينيكا **Seneca** (عاش تقريبًا بين العامين الرابع قبل الميلاد والرابع والستين للميلاد)، إضافةً إلى ترجمات بويثيوس لأعمال أرسطو الأساسية في المنطق وبعض أعمال بويثيوس الأصلية في الموسيقى والرياضيات. ومن ثمّ بضعة نصوصٍ لمفكّرين مهمين في مطلع العصور الوسطى، مثل إيزيدور الإشبيلي **Isodore of Seville** والموقّر بيدي **Bede** – والنصوص مستقاةٌ إجمالاً من المؤلّفين القدماء. على هذا النحو، وفقط على هذا النحو، صارت نصوصٌ لأفلاطون وأرسطو وشيشرون والرواقيين، لم تكن في المتناول، متاحةً للقراءة، لكنّها لم تُقرأ لقرون. لو سألنا أنفسنا كيف فهمت عقول الغرب العظيمة الفلسفة بوصفها شيئًا توقّف بالضرورة عند مسائل الله، حتى وإن كان عالمهم شهد سابقًا ثورةً عقلانيةً، فعلينا الإجابة عبر اعتماد كلام شارلمان: كانت إلى حدٍ ما إسرائيل جديدة، شعبًا قبليًا ذا علاقةٍ غريبةٍ

وعرضيةٍ مع موروثٍ غمر ذات يومِ الأرض التي عاشوا فوقها، وتقهقر منذئذٍ نحو الشرق. عاد الغرب إلى الشكّ في القرن الحادي عشر ضمن منطق تاريخه الداخلي، ومن خارج ذلك المنطق أيضًا في القرن الثاني عشر، حين عاد طوفانٌ هائلٌ من الأفكار ليتناثر فوق الغرب من الوجهة الأخرى بعد أن أكمل دورته حول البحر الأبيض المتوسط.

قبيل مغادرتنا لمطلع العصور الوسطى، نحتاج إلى النظر نحو الشرق أبعد من ذلك، إلى حيث تتّخذ قصّة ذلك العالم الآخر من الشكّ انعطافةً مذهلة.

الزن والشك العظيم

في مطلع العصور الوسطى، وبعيد إغلاق جستنيان وثيودورا المدارس الوثنية في بيزنطة (٥٢٩ للميلاد)، حدثت تغيّراتٌ مدهشةٌ في الشكّ الشرقي. فمن بداية الحقبة المسيحية، كانت البوذية التي نمت في الصين وهيمنت عليها، نسخةً تأليهيةً لفكرة المعلّم. يعود الأمر في معظمه إلى أنّ البوذيّة التي انتشرت في بلدانٍ أخرى في هذه الفترة كانت بوذية المهايانا **Mahayana** – الطوف الكبير – وكان لديها آلهة. ومع ذلك، غالبًا ما أدّت الفكرة الأساسية ليس إلى التأليهية فحسب، بل كذلك إلى ممارساتٍ فكريةٍ ونفسيةٍ تعتمد إلى حدٍّ ضئيلٍ على التأليه وفي أغلب الأحوال لا تعتمد عليه. أمعنوا النظر في حالة التيبت التي شكّلت ثالث مدرسةٍ بوذيةٍ شهيرةٍ من خلال ضربٍ من صَهر الثرافادا **Theravada** والمهايانا وإعادة تفسيرهما.

القصّة التقليدية عن منشأ البوذية التيبتية هي أنّ أميرتين ورعتين أدخلتا البوذية إلى التيبت في القرن السابع للميلاد، كانت إحداهما نيباليةً والأخرى صينيةً،

وصارتا زوجتين لملكٍ تيبتي. أسّس الديانة الجديدة فعليًا أحد خلفاء ذلك الملك، إذ استقدم راهبًا هنديًا، بادمسمبهافا **Padmasambhava**، لإنشاء ديرٍ بوذيّ قرب لهاسا **Lhasa** حوالي العام ٧٥٠. دمجت البوذية التيبتية آلهة التيبت ما قبل البوذية مع الآلهة التي جلبتها البوذية. لكنّ ما يميّز البوذية التيبتية عن غيرها هو اندماجها العميق بعقيدة التنترا(*) **Tantra** الهندوسية. تركّز نصوص التنترا على ترابط الأشياء كافةً، وتوصي، مثل التاويّة، باستخدام جميع قوى الجسم لبلوغ النرفانا. يقولون إنّ الممارسين يستطيعون بهذه الوسائل تعجيل العملية بفعاليةٍ، وكذلك إحراز درجةٍ من القوّة الاستثنائية في هذه الحياة. في الغرب، نعرف الكثير عن الطقوس الجنسية للتنترا، لكنّها ليست سوى جانبٍ من التنترا. يغنّي رهبان التنترا ويتحرّكون وينشدون، كما أنّهم يتخيّلون بجموحٍ تشكيلةً من الآلهة لاستحضار حالاتٍ بعينها. إنّه مثالٌ آخر للتحوّلات التي مرّت بها مكوناتٌ عديدةٌ من البوذية في انتقالها من لا تأليهية بوذا إلى أعراف آلهةٍ تدعم أو تجسّد رحلة البوذيّ إلى السلام. لكنّ بوذية المهايانا لم تنزلق بالكامل إلى عبادة الآلهة أو البوذات أو البوذيساتفات.

تعدّ بوذية الزن مهايانا، وهي بالأصل بوذيةٌ مبكّرةٌ ترجمتها التاويّة إلى الصينية (وتأثّرت بعد ذلك أيضًا بانتشارها اللاحق في اليابان). مؤسّس الزن في الصين شخصٌ يدعى بوذيدارما **Bodhidharma**، أتى إلى الصين من الهند في أواخر القرن الخامس الميلادي. وقد علّم ممارسة "التحديق في الجدار" ونشر "اللانكا فتارا سوترا **Lanka-Vatara Sutra**" وهي المبدأ الأساسي لـ "الوعي فقط"، الذي يعني أنّ الوعي واقعيٌّ لكنّ موضوعاته التي يشيّدها ليست واقعيةً.

(*) التنترا كلمةٌ سنسكريتيةٌ معناها الحرفي "خيوط الطيف"، وهي مجموعة نصوصٍ مقدسةٍ تشبه السوترا لكنّها للخاصة وليس للعامة (المترجم).

ترعرعت مدرسة الزن مندمجةً بالتاويّة الصينية في القرون التالية، وبلغت عصرها الذهبي في القرنين الثامن والتاسع. تتأسّس مدرسة الزن على لحظةٍ أجاب فيها بوذا على سؤال أحد تلاميذه برفعه زهرة لوتس من غير أن يقول أيّ شيء. مفاد الفكرة أنّ دهشة الوجود يمكن أن تعاش ولا يمكن أن تُشرح. ما من أوصافٍ منطقيةٍ تفيد. ما يمكن فعله فقط تعريض أنفسنا للصدمة خارج الفرضيات الإنسانية المعتادة حول العالم بطرح أسئلةٍ تستحيل الإجابة عنها في إطار الفرضيات الإنسانية المعتادة.

هذه الأسئلة هي الكوانات – يتضمّن أشهرها: "ما هو صوت تصفيق كفٍ واحدة؟"، و"ما الذي كان عليه شكل وجهك قبل أن يولد أسلافك؟" يلتقي معلم الزن بالمريد (رجلاً أو امرأةً) مرّتين يوميًا ليسمع آخر أجوبته، ويعيده بصورةٍ عامةٍ إلى العمل بتربيتةٍ نحو الاتجاه الصحيح. من الواضح أنّ المعلّم بالكاد يكون ضروريًا حين يتمّ أخيرًا التوصّل إلى الجواب الصحيح، لأنّه مثل كثيرٍ من التحقّقات الأخرى في هذا النوع من الممارسة حين تأتي الإجابة تكون يقينيةً وجليّةً بقدر ما هو أيّ تغيّرٍ جذريٍّ في هذا الكون المادي. هنالك تشتّتٌ بصدد الإدراك. كانت البوذية تجريبيةً مثلها في ذلك مثل بوذية سيدهارتا **Siddhartha**: لم تطلق مزاعم تمنع أيّ شخصٍ من اكتشاف المعرفة. ما من شيءٍ يقتضي الإيمان.

إحدى طرائق تمييز الزن عن أشكال البوذية الأخرى هي ملاحظة أنّ بوذا عرض تقنية علاجٍ تدرّجيٌ متميزٍ يجعل المريد يحقّق الاستنارة، في حين تشدّد مدرسة الزن على رؤيةٍ غير تدرّجيةٍ لتحقيق الاستنارة: يخرج الإنسان فجأةً من حلمه. ثمة فارقٌ بين تعلّم المشي مجددًا بعد حادثٍ، حيث يتراكم جهدك اليوميّ ومن المحتمل أن يستغرق قدرًا من الزمن، وبين الخروج من شللٍ هستيريٍّ بسبب مواجهةٍ مفاجئةٍ مع تجربةٍ بالغة الإثارة. يعمل الزن على دفعك بقوّةٍ إلى الاستنارة.

تتمثّل النتيجة في وجود إيمانٍ هنا في الزن أقلّ، بطريقةٍ ما، من إيمان مدارس البوذية الأخرى، يمنح المريد على أقلّ تقدير برنامجًا تدرّجيًا للخبرة الداخلية. خلافًا لكثيرٍ من برامج الاستنارة الأخرى، ترعى بوذية الزن الشكّ بصورةٍ خاصة(٤٨). رعاية الشكّ في مثل هذه المسائل الأساسية ليست رعايةً لمشكلةٍ، بل للغزٍ عظيم. ووفق تعبير ستيفن باتشيلور **Stephen Batchelor**، "حالما تحلّ المشكلة لا تعود مشكلةً؛ لكنّ اختراق لغزٍ لا يجعله أقلّ غموضًا. كلّما تعمّق المرء في لغزٍ، كلمّا ازداد إشعاع هالة سرّه. لا يؤدّي التركيز على لغزٍ إلى الإحباط (كما يفعل استعصاء مشكلةٍ على الحل)، بل إلى الاسترخاء"(٤٩). تلك هي الفكرة: ترنّم وسط الكون الذي خلقه ذهنك ودع نفسك لا تفهمه. روّض نفسك على تجربة عدم التعرّف على الكون بوصفه مألوفًا.

يحثّ كبار معلمي الزن على احتفاظ المرء بحالةٍ ثابتةٍ من عدم المعرفة، وقد تفوّقوا في إحداث موقفٍ للتساؤل، مستمرٌّ ومفعمٍ بالحيوية في إدهاشه، ولو أنّه أجوف وقانطٌ في ما يتّصل بالأجوبة. ينزع أدب الزن لأن يكون مفعمًا بـ"دراسات حالاتٍ" لليقظة، موجزةٍ، لا بل محكمة؛ تعني كلمة كوان حرفيًا "حالاتٍ عامة"، وهي مشتقةٌ من هذا الاستخدام القانوني. ويحدث كثيرٌ منها ملاحظةً مشابهة: يلتقي المريد معلمًا، فيقول له المعلم أمرًا شائعًا – سؤال "ما هو؟" – وبعد تسع سنوات (أو حالاً، أو بعد انقضاء زمنٍ ما) يوقظ السؤال المريدَ أو يجعله مستنيرًا، فيبقى كذلك دائمًا. تتعلّق حالاتٌ عامّةٌ أخرى بإيماءاتٍ غريبةٍ للغاية أو سخيفةٍ ظاهريًا

---

(٤٨) انظر:
Stephen Batchelor, The Faith to Doubt: Glimpses of Buddhist Uncertainty (Berkeley, CA: Paralax, 1990).

(49) Batchelo,40.

يطرحها معلّمٌ كبير. مسألة تصرفاتٍ غريبةٍ – صرخةٌ مفاجئة، سؤالٌ تكون الإجابة عنه بقرص الأنف – لنزع الإحساس بالعادي والمفترض؛ أي لخلق شكٍّ متحولٍ وعميق. هنالك قولٌ مأثورٌ وشهيرٌ للزن يحيط بالفكرة: "شكٌّ عظيم: يقظةٌ عظيمة. شكٌّ ضئيل: يقظةٌ ضئيلة. انعدام الشكّ: انعدام اليقظة." يقال إنّ عظمة الشكّ هنا لا تعتمد فقط على أهميته، بل على موضوعه أيضًا: من أجل يقظةٍ عظيمة، ينبغي الشكّ أوّلاً بقضايا الحياة الأساسية، جوهر الوجود، وطابع المغزى[٥٠]. لاحظوا أنّه لا المعرفة العلمية ولا القيام بمآثر صالحةٍ ولا الابتهالات ولا الشعائر تعتبر قيمًا روحيةً هنا. برزت مدرستان رئيستان للزن، مدرسة لين تشي **Lin-chi** (الرينزاي **Rinzai** في اليابان)، التي شدّدت على استخدام الكوان، ومدرسة تساو تونغ **Ts'ao-tung** (السوتو **Soto**)، التي تشدّد على جلسات التأمّل من غير توقّعات، والإيمان بالحالة الجوهرية للاستنارة.

في غضون ذلك، ظلّت العقيدة الإلحادية للكارفاكا والفلسفة المادية للسامخايا **Samkhya** قويةً طيلة القرون التالية. وفي القرن السابع، أجرى الحكيم بورنـدارا **Purandara** تعديلاً مهمًّا على تأكيد الكارفاكا بأنّ الاستدلال الصحيح مستحيل[٥١]. فقد جادل في أنّ الاستدلالات القائمة على تجارب متكرّرةٍ لمرّاتٍ كثيرة – يمكن القيام باستدلالاتٍ حول العالم المادي، على سبيل المثال – تكون معقولةً، في حين

(٥٠) انظر:

Keiji Nishitani, Religion and Nothingness, trans. Jan Van Bragt (Berkeley: Univ. of California Press, 1983)،

الصفحة ١٦.

(٥١) انظر:

S. Dasgupra, A History of Indian Philosophy (London: Cambridge Univ. Press, 1922)

الصفحة ٥٣٦.

لا يمكن أن نعدّ الاستدلالات حول العالم الغيبي، سواءٌ أكان موجودًا أم غير موجود، معقولةً طالما أنّها لا تقوم مطلقًا على التجربة. أمّا في القرن الثامن، فقد وصف الفيلسوف سانكارا **Sankara** السامخايا بأنّها تمتلك ما صنعته الطبيعة نفسها، بالطريقة نفسها التي "يتدفّق فيها الحليب اللاواعي من طبيعته الخاصة" والطريقة نفسها التي "يتدفّق فيها الماء اللاواعي، من طبيعته الخاصة" وتتدفّق بما يتماشى مع منفعتنا، وبالتالي فمادّة العالم اللاواعية "وعلى الرغم من عدم تفكيرها، يمكن افتراض أنّها تتحرّك من طبيعتها الخاصة"(٥٢).

نشأت المسيحية والزن كلاهما من أسئلة الشكّ. كانت تحذيرات المسيح من الإيمان وحثّ الزن على السعي وراء الارتياب والوثوب إليه والتعلّق به ابداعاتٍ مثمرةً جدًا في تاريخ الشك. كما أنّها قدّمت بعضاً من أعظم الصور والإيماءات والقصائد وصرخات الكرب والحلول الجذرية في التاريخ. إنّهما ديانتان احتلّ الشكّ أعماقهما.

(٥٢) انظر: James Thrower, The Alternative Tradition (The Hague: Mouton, 1980)، الصفحة ٨٣.

الفصل السادس

شكّ العصور الوسطى يستكمل دورةً

٨٠٠ ـ ١٤٠٠ للميلاد

من المسلمين إلى اليهود إلى المسيحيين

هنالك فرضيةٌ شائعةٌ مفادها أنّ الشكّ مات في العصور الوسطى: أغوت المسيحية والإسلام الجميع وتحكّمتا بهم في عصر ظلمةٍ ومرضٍ ومشقّة. لكنّنا سنرى، خلافًا لذلك، أنّ الشكّ خاض مغامراتٍ رائعةً في ذلك العصر، ودار دورةً واسعةً حول البحر الأبيض المتوسط. سيستكمل هذا الفصل دورة عقلانية العصور الوسطى. بصورةٍ عامةٍ، وفي كلّ مرةٍ يرحل فيها الشكّ، يزول من آخر مكانٍ غادره. غالبًا ما ارتحل الشكّ قسرًا في البداية، حين طردت المسيحية الفلسفة نحو الشرق وخارج أراضيها. إذا بدأنا في فلورنسا إيطاليا، بعد بضعة قرونٍ من ولادة المسيح، سنجد أنّه لم يعد بوسع المتعلّمين قراءة اليونانية، التي كانت لغة الكتب والمفكّرين في روما. تشبيه الساعة قد يفيد هنا: مدينة البندقية عند مؤشّر الثانية عشر، والوقت منتصف الليل حين قتل الغوغاء هيباشيا. قريبًا ستضيع في الغرب حتى معرفة وجود معظم جوانب الفلسفة. حينها، كان الشكّ مباحًا في الإمبراطورية الرومانية الشرقية، فتدفّق إليها المفكرون الذين اختاروا المنفى برفقة كتبهم، وكان بوسعهم الازدهار إلى حين. بعد ذلك، أغلق عالم بيزنطة ذاك المدارس الفلسفية بغية إرضاء الله، ما دفع الشكّ مسافةً أبعد شرقًا إلى سوريا وفارس، حيث كانت توجد بضعة أديرةٍ تحتوي على مكتباتٍ يونانيةٍ ورومانيةٍ قيّمة. حدث ذلك وعقرب الساعة يشير إلى الثانية تقريبًا، والثالثة. بهذه الخفقات الواهنة بقيت العقلانية القديمة والفلسفة الطبيعية والطب على قيد الحياة في سوريا وفارس إلى أن ظهرت دولة العرب المسلمين جنوب شرق البحر الأبيض المتوسط وأومأت إلى هؤلاء الباحثين بالقدوم وتدريس معارفهم.

واصلت الأفكار التمدّد باتجاه عقارب الساعة غربًا عبر إفريقيا الشمالية المسلمة ومن ثمّ شمالاً نحو إسبانيا المسلمة، حيث التقط اليهود حمّى العقلانية، ونقلوها مرةً أخرى، ورفع لواءها المسيحيون وأعادوا نشرها في أوروبا. عادت ثروةٌ عظيمةٌ من الماديّة إلى فلورنسا بحلول العام ١٢٠٠ (إنّه تزامنٌ رائعٌ مع ساعتي المجازية، يتوافق مع الجغرافيا). بعد ذلك، أضحى جانبٌ كبيرٌ من الماديّة القديمة مناسبًا للتوحيد. خلق هذا المزيج من الإيمان والفلسفة على نحوٍ مدهشٍ ضروبًا جديدةً وعجيبةً من الشكّ. إذًا دعونا نبدأ دورتنا.

من الطريف أنّ الفلسفة اليونانية انتقلت بدايةً إلى آسيا مع المسيحيين، ومع ذلك فقد انتقلت. أنشأ القديس أفريم مدرسةً مسيحيةً في الرها **Edessa**، في بلاد مابين النهرين، في العام ٣٦٣. وكانت هيئتها التعليمية قد درست الفلسفة في أثينا، وقدّمت إلى جانب لاهوتها دروسًا في الفلسفة الأرسطية والمؤلفات الطبية لهيبوقريطيس وجالينوس. انتهى المطاف بكثيرٍ من الباحثين النسطوريين، الذين مضوا نحو الشرق بعد إدانة النسطورية في العام ٤٣١، في مدرسة الرها. في الحقيقة، نما اتجاه المدرسة النسطوري إلى حدٍّ لم يلائم ذوق الإمبراطور زينو فأمر بإغلاقها في العام ٤٨٩. مضى الأساتذة النسطوريون، بعدما أكرهوا على الابتعاد، إلى فارس وأخذوا معهم الترجمات السريانية لبعض مؤلّفات أرسطو؛ وقاموا بترجمتها إضافةً إلى مؤلفاتٍ أخرى إلى الفارسية. أمّا وراءهم في سوريا، فقد أصبحت مدرسة الرها مدرسةً جديدةً تتبنّى مذهب الطبيعة الواحدة للسيد المسيح. نشر أصحاب مذهب الطبيعة الواحدة فكرة أنّ المسيح ليس بشريًا حقًا بل إلهيّ – من طبيعةٍ واحدة، وليس من طبيعتين كما تتمسّك المسيحية الأرثوذكسية – لكنّهم واصلوا الإرث النسطوري في دراسة أرسطو وواصلوا أيضًا ترجمة النصوص اليونانية إلى السريانية. هكذا، حين أغلق جستنيان وثيودورا المدارس

الفلسفية البيزنطية في العام ٥٢٩ (الساعة الواحدة وفق ساعتنا الخاصة بحوض المتوسط)، كانت هنالك أمكنةٌ للفلاسفة الذين أكرهوا على المضيّ أبعد نحو الشرق (في الساعة الثانية)، حيث هيّأ النساطرة الدرب. رحّبت فارس بالباحثين في منفاهم. هناك، وفي بضعة مواقع، اختمر الإرث العظيم للشكّ في العالم الغربي بسكونٍ، لكن ليس لزمنٍ طويل.

متشككة المسلمين

في حين كان الغرب في أحلك أيامه، ظهر إيمانٌ جديدٌ في الشرق. عاش محمدٌ المكّي بين العامين ٥٧٠ و٦٣٢، وقد شهد أثناء حياته بداية الانتشار الواسع للدين الذي دشّنه. في غضون مائة عام، توّسع العالم الإسلامي، بالفتح الحربي، من الهند إلى إسبانيا مرورًا بشمال إفريقيا. عدّ الإسلام امتدادًا لليهودية والمسيحية، كما أنّ محمدًا اعتبر موسى وعيسى ونفسه أنبياء عظماء لإله واحد. الفارق الأساسي كما افترض هو الموقع (هذه المرّة كانت الرسالة موجّهةً للعالم العربي) لكنّ "تصحيح" إيمان اليهود والمسيحيين، بصورةٍ عامّةٍ، لم يكن أمرًا مسليًّا لهم. يفترض القرآن أنّ الله سوف يسأل عيسى في يوم الحساب، ﴿ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ﴾ (*)؟ ويؤكّد لقارئيه أنّ عيسى سينكر ذلك[1]. لا ريب في أنّ ذلك أغضب المسيحيين، لكنّنا لا نجد جديدًا في مثل هذا النقاش حول تفصيلٍ دينيّ. كانت رؤية محمدٍ الدينية، بطبيعة الحال، تشكيكًا جذريًا بالأديان الوثنية القبلية في

(*) سورة المائدة، الآية ١١٦ (المترجم).

(١) انظر:

Peter Brown, The Rise of Western Christendom (Oxford: Basil Blackwell, 1996) الصفحة ١٨١.

شبه الجزيرة العربية ورفضًا لها. إن كان ثمة جديدٌ في تاريخ الشك، عند ولادة الإسلام، فهو وضوح أمر الإذعان للإيمان بالله. في الحقيقة، الإسلام والمسلم تنوّعان للكلمة العربية نفسها التي تعني التسليم. ربما تسلّم العامّة، لكنّ مفكري العالم الإسلامي وصلوا إلى نصوصٍ أقدم من تلك التي وصل إليها مفكّرو بيزنطة أو الغرب – وهذا ما جعل الأمر مختلفًا.

شهد عالم المسلمين وجود ثلاث فرق. أكبرها تدعى أهل الحديث، أي التقليديين. تستميل أفكارُها عامّة الناس، ربّما لأنّهم ظنّوا أنّ الناس كافّةً قادرون على معرفة الله، من خلال القرآن. لم يكن هنالك حاجةٌ للكهنة، إذ ينبغي معاملة الناس جميعًا باحترام. تفرّع الشيعة، وهم الفرقة الثانية، من خلال ولائهم لآل البيت، المتحدّرين من فاطمة، ابنة النبي، وعليّ، زوجها وابن عمّ النبي. من الواضح أنّ الخلافة شغلت جلّ اهتمام الشيعة، فقد حدثت بالنسبة إليهم أزمةٌ بسبب غيبة الإمام الثاني عشر، من دون وجود ذريّةٍ تخلفه، والذي لم يسمع عنه شيءٌ لاحقًا. ردًا على ذلك، طور الشيعة تصوّرًا مفاده أنّ الإمام الغائب يختبر ضربًا من التأليه، وأنّه سيعود في نهاية المطاف ليستهلّ عصرًا إسلاميًا ذهبيًا جديدًا. منذ نشأة الشيعة، اهتموا بالتفسيرات العقلانية لله أكثر من اهتمام التيار السائد من إخوانهم في الدين. أمّا الفرقة الثالثة فهم المعتزلة، وقد كانوا أكثر عقلانيةً، ورحّبوا بالتأمّل الفلسفي والبراهين المنطقية، واستخدموا بطلاقةٍ المجاز للتقليل من شأن الصفاتية التي أسبغها القرآن على الله: تشير كلمة "يدي" الله، على سبيل المثال، إلى كرمه وإحسانه.

تتعلّق الاختلافات بين أهل السنة والشيعة والمعتزلة بقضايا اقتصاديةٍ وسياسيةٍ واجتماعيةٍ أيضًا، لكنّ هذه القضايا بعيدةٌ عن اهتماماتنا الحالية. ما نحتاج إلى معرفته هنا أنّ المعتزلة اعتقدوا أنّ العدالة هي جوهر الله. مالوا إلى الفكرة بسبب منطقها الخاص، ولأنّها تصون أيضًا إرادة البشر الحرّة: الله لا يرتكب خطأً أو يقوم بفعلٍ جائرٍ، وإذا كان هنالك كثيرٌ من الجور والآثام في الأرض، فذلك

يثبت أنّنا نمتلك القدرة على اتّخاذ قراراتنا بأنفسنا، ما يحمّلنا مسؤوليةً ويطالبنا بالاهتمام بنظريات علم الأخلاق. هاجم أهل السنة المعتزلةَ لإسرافهم في عقلنة فكرة الله واعتنقوا مبدأ الجبرية ردًا على ذلك: عدالة الله عصيةٌ على الفهم، وهي بمجملها بين يديه، وكلّ ما عدا ذلك مجرد استكبار. العدالة بذاتها، كما يجادلون، هي محض مثلٍ بشريٍّ أعلى ، وينبغي ألاّ نفترض أنّ الله مدينٌ له.

زعم بعض أهل الحديث أنّ المعتزلة قد نزعوا كلّ قيمةٍ دينيةٍ من مفهومهم الفلسفي عن الله. ثم أعلنوا في نهاية المطاف أنّ كلّ نقاشٍ عقلانيٌّ حول الله ينبغي ألاّ يكون جائزًا. بدا الأمر متطرّفًا لكثيرٍ من الناس. ثمّ أجريت تسويةٌ حين رأى أبو الحسن بن إسماعيل الأشعري (٨٧٨-٩٤١)، وهو معتزليٌّ، في المنام أنّ محمّدًا يوصيه بالعودة إلى مقالات أهل الحديث. فيما بعد، وبعد إدانته الجدّية للمعتزلة، رأى الأشعري حلمًا آخر أمره النبيّ فيه ألاّ يكون متعصبًا تجاه الأمر. يخبرنا أنّ محمّدًا ظهر له غاضبًا وقال، "ومن الذي أمرك بترك أدلة العقول؟ سند الأحاديث الصحيحة"! كانت النتيجة قيام الأشعري بتأسيس علم الكلام الإسلامي، والكلمة تعني حرفيًا اللاهوت، القائم على المنطق ولو أنّه لا يخضع فكرة الله إلى ذلك المنطق. مفاد الفكرة وجوب أن يستخدم المسلمون العقل والمنطق ليظهروا أنّ الله خارج الفهم البشري. إذًا، كان ثمة عقلانيةٌ إسلاميةٌ لدى فرقة المعتزلة، وقد أثّرت على تيارٍ سائدٍ جديدٍ أكثر عقلانيةً. غير أنّه، وفي الوقت نفسه، كان من بين أوائل المسلمين بضعة مفكّرين ذوي رأيٍ مستقلٍّ شكّكوا في معظم صفات الله التي تجعله إلهيًا، من قبيل أنّه برٌّ أو أنّه خلق الكون أو أنّه يُعنى بالبشر. أشير إليهم في كثيرٍ من الأحيان بوصفهم ملحدين، ومن بينهم شخصيتان أساسيتان مذهلتان: ابن الراوندي ونظيره الرازي. لكن لا بدّ أن نشهد أوّلاً نشوء الفلسفة، إذ ظهرت حركةٌ فلسفيةٌ مفعمةٌ بالحيوية في العالم الإسلامي حين أصبح فيضٌ مفاجئٌ من النصوص اليونانية متاحًا.

كان أحد أسباب توسّع العالم الإسلامي بهذه السرعة أنّ الإمبراطوريتين العملاقتين – بيزنطة وفارس – اللتين ابتلعهما العالم الإسلامي قد استنزفتا نفسيهما في سلسلةٍ من الحروب. كما أنّ هاتين الإمبراطوريتين القديمتين كانتا بالغتي التنوع، ما أتاح للمسلمين الاستيلاء عليهما في اندفاعاتٍ خاطفة، وعلى نحوٍ متدرّج. فضلاً عن ذلك، انقادت أعدادٌ كبيرةٌ من هراطقة المسيحيين بفرحٍ إلى المسلمين الذين لم يطالبوا "أهل الكتاب" من يهودٍ ومسيحيين إلاّ بدفع الجزية وسمحوا لهم بالاحتفاظ بمعتقداتهم، في حين أكره المسيحيون المسيطرون أحياناً هراطقتهم على التخلّي عن معتقداتهم أو التعرّض للموت. عنى هذا الفتح بمجمله أنّ المسلمين في هذه القرون تجابهوا بثباتٍ مع اليهودية والمسيحية وديانة الهند وفلسفتها والمانوية والزرادشتية وبعض أفكار الرومان واليونان. على هذا العالم المفرط في شدّة تنوّعه استولت الثورة العباسية، وهي انتفاضةٌ سياسيةٌ بالغة الأهمية حدثت في العام ٧٥٠ ميلادي. سادت السلالة العباسية حتى القرن الثالث عشر، ووهبت العالم الإسلامي عصره الذهبي الأول. حين شيّد العباسيون في بغداد مقرّ إقامتهم، دعي المفكّرون والأطباء السوريون – كان كثيرٌ منهم من المسيحيين النساطرة واليعاقبة (أتباع مذهب الطبيعة الواحدة) – للعيش والتعليم والعمل فيها. وعندما جاء المفكّرون السوريون إلى بغداد، جلبوا معهم نصوصهم. كانت أبحاثهم الطبية من أوائل النصوص التي تُرجمت إلى العربية، لكنّ التركيز انتقل بسرعةٍ من الأمور ذات الاستخدام العملي المباشر إلى الفلسفة نفسها.

في أثناء القرن التاسع، استهلّ العالم العربي برنامجًا هائلاً للترجمة. كان هنالك جوعٌ للنقاش القديم حول ميادين عديدة في الحياة الفكرية. ترجم المسيحيون النساطرة، الذين كانوا يتحدّثون العربية واليونانية، الكتب التي كانت بحوزتهم أولاً، ثمّ مضوا للبحث عن النصوص القديمة المحفوظة في الرفوف المعتمة لمكتبات

وأديرة الكنيسة الشرقية، والأديرة التي كانت الحصون الأمامية للمسيحية في العالم الإسلامي. وسرعان ما صار هنالك ترجماتٌ لإقليدس وأرخميدس وبطليموس وأبقراط وجالينوس وأعمال أرسطو كافّةً عدا "المحاورات" و"السياسة"، وأعمال أفلاطون "التيماوس" و"الجمهورية" و"القوانين"، فضلاً عن أعمال مؤلّفين أقلّ شهرةً. كان هنالك أيضًا كتابٌ يدعى "إلهيات أرسطو"، وقد كان فعليًا مقتطفاتٍ من "تاسوعيات" أفلوطين! ما يذكّرنا على نحوٍ يبدو معقولاً بالدرجة التي اختلطت فيها الأفلاطونية المحدثة بأرسطو في أفكار الناس. ترجمت هذه النصوص "الجديدة" من اليونانية إلى العربية مباشرةً أو، في أحيانٍ كثيرة، إلى السريانية ومن ثمّ إلى العربية. هنالك أعلامٌ في هذا المضمار، حيث جعل فريقٌ مؤلّفٌ من أبٍ وابنه في القرن التاسع – طبيب بلاطٍ نسطوريّ اسمه حنين بن اسحق وابنه اسحق – أعمال جالينوس وإقليدس وبطليموس متوافرةً بالعربية أكثر بكثيرٍ من توافرها في بيزنطة الناطقة باليونانية. كان الأب يترجم الكتب من اليونانية إلى السريانية، ثمّ يقوم الابن بترجمتها من السريانية إلى العربية. بالعمل مع هذه النصوص القديمة، حقّق العالم العربي اكتشافاتٍ علميةً أكثر ممّا حدث في أيّ مرحلةٍ سابقةٍ في التاريخ.

كذلك، نشأت إنسانويةٌ فلسفيةٌ احتفت بالموروث الفلسفي والعلمي الكلاسيكي للعصور القديمة بوصفه أنموذجًا تعليميًا وثقافيًا.[٢] ترعرعت هذه الفردانية والإنسانوية الأدبية في الفنون والسياسة. وازدهر العصر الذهبي في بغداد التي باتت مكانًا كوزموبوليتانيًا مرموقًا من حيث فنونها وتمدّن مواطنيها. لقد كانت

---

(٢) انظر:
Joel Kraemer, Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival During the Buyid Age (Leiden: F. J. Brill, 1986), vi.
الصفحة ١٨٩-١٩٠.

مركزًا للإمبراطورية العباسية، ولحكم البويهيين بعد العام ٩٤٥. وفي هذا السياق، ظهر الفلاسفة الذين أعلوا من شأن الفلسفة اليونانية واتخذوها، مع قليلٍ من التعديلات الإسلامية، فلسفةً خاصةً بهم. وقد اعتبرت حركتهم، الفلسفة، أنّ إله فلاسفة اليونان مطابقٌ لله. كما اعتقد الفلاسفة أنّ الله هو العقل عينه.

كان يعقوب بن إسحق الكندي (توفي تقريبًا لعام ٨٧٠) أول من قارب القرآن من خلال الفلسفة اليونانية، كما كان أوّل الأرسطيين المسلمين العظام. كان في إقدامه على فعل ذلك تجاسرًا، لكنّه سوّغ الأمر باستخدام التصوّر القديم للفلسفة بوصفها خادمًا للوحي. كان الأمر أكثر سهولةً بوجود خطأ فاحشٍ في التفسير: ظنّ العالم الناطق بالعربية في ذلك العصر أنّ أرسطو وأفلاطون هما الشخص نفسه، يعملان على التوفيق بين التناقضات في هذا العمل العبقري. غذّى دمج أفلوطين افتراضات أرسطو وأفلاطون الدينية هذا الخطأ. كتب الكندي أنّنا كمسلمين "ينبغي ألا نستحيي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنّا والأمم المباينة لنا"(٣). استخدم الكندي برهان أرسطو عن ضرورة المحرك الأول، لكنّه خالف أرسطو (وجارى القرآن) في تأكيده على أنّ الكون خُلِق من عدم. يبدو أنّ الفلسفة ناصرت دومًا موقف أرسطو حول هذه المسألة، على الرغم من تعارضها المباشر مع القرآن. بصورةٍ عامّةٍ، أقام الفلاسفة معرفتهم الخاصّة على العقل وخالفوا القرآن من غير جعجعة. ومع أنّهم حافظوا على فكرة أنّ القرآن دربٌ صحيحٌ يوصل إلى الله بالنسبة إلى من هم غير قادرين على إيجاد طريقهم إلى الحقيقة من خلال العقل، لكنّ اتّباع درب العقل، بالنسبة إلى من يستطيعون إليه سبيلاً، هو أكثر صحّةً بما لا يقاس.

---

(٣) انظر: Karen Armstrong, A History of God (New York: Knopf, 1993)، الصفحة ١٧٣.

أدّت مشكلة النبوّة إلى نشوء الشكوكية بين المسلمين، إذ كان للنبوّة موضعٌ محوريٌ في الإسلام. فحين ظهر الإسلام، كان زمن الأنبياء والنبوّة لدى اليهود قد انتهى منذ ثمانية قرون. أمّا التقليد الدينيّ للمسيحيين، بعد قطيعتهم مع اليهودية، فقد كان أكثر طواعيةً ووشيك التشكل؛ أي إنّهم آمنوا بأنّ الله لا يزال يعرض معرفةً دينيّةً جديدةً ومزلزلة، ما جعلهم أشدّ انفتاحًا على أنماط الخطاب النبوئي من اليهود. بيد أنّهم لم يسلموا أيضًا بأنبياء معاصرين؛ فقد "أدرك" الجميع أنّ العصر النبوئي قد ولّى منذ قرون.

لم يكن لدى اليهود والمسيحيين، قبل ظهور الإسلام، أدبيات تعالج مسألة كيفية تمييز النبي الحقيقي. هنالك نقاشٌ يتّصل بهذه المسألة في سفر التثنية، يفترض لزوم حدوث معجزاتٍ تشهد على نبوّة شخصٍ ما، لكنّه يدور حول النبي. مع ذلك، وبحلول القرن التاسع، كان كلٌّ من اليهود والمسيحيين والمسلمين قد أبدعوا مجموعة أدبياتٍ تتصل بهذا الموضوع. وكما توضح سارة سترومسا **Sara Stroumsa** في كتابها "المفكرون الأحرار في الإسلام القروسطي"، يبدو أنّ المسلمين استهلّوا الأمر بالدفاع عن أنفسهم في مواجهة الإنكار الغاضب لليهود والمسيحيين، والذي جاء سريعًا في أعقاب إجابةٍ من أولئك اليهود والمسيحيين[٤]. فقدت بواكير هذا العمل الإسلامي، وبالتالي كان علم النبوة الذي صادفناه في القرن التاسع مجموعةً ناضجةً من الأفكار. يولي الجاحظ في كتابه "في حجج النبوة"، وهو أحد أقدم الأعمال المهمة الباقية، اهتمامًا كبيرًا لفكرة أنّ روعة القرآن كانت معجزةً أيدت رسالة محمد. كما أنّه حاجج في أنّ القرآن يعرض معرفةً – في تاريخ اليهود على سبيل المثال – لم يكن بوسع محمّدٍ الاطلاع عليها بالوسائل

(٤) انظر: Sarah Stroumsa, Freethinkers of Medieval Islam (Leiden: Brill, 1999).

الطبيعية. أمّا اليهود والمسيحيون، فقد دحضوا ذلك بطبيعة الحال، لكنّ كثيرًا من أولئك المؤمنين دافعوا في نهاية المطاف عن علم النبوة في مواجهة شكٍّ أعمق.

كُتب جلّ هذه المناقشات على هيئة محاورةٍ أو مناظرة. مثّل دورَ غير المؤمنين بصورةٍ عامّةٍ إما فلاسفة اليونان أو، على نحوٍ يستثير مزيدًا من الدهشة، البراهمة الذين اعتبرهم المسلمون أساسًا عقلانيين رافضين للنبوة(٥). وبعد حينٍ من الزمن، كان المتشكّك يفوز أحيانًا.

كان مصطلح زنديق يعني في البداية "ثنويٌّ مستترٌ": إطلاق تسمية زنديقٍ على أحدهم يعني اشتباهك في أنّه يبطن ميولاً مانويّةً وراء ظاهر ورعه الإسلامي. "تهلّنت" المانويّة في القرن الرابع نظرًا لاعتراف أوغسطين بها؛ إذ عقلن مفكّروها منظومة الإيمان وفسّروا علم الكون المنمّق على نحوٍ مجازي. كانت الهرطقة المانويّة "الزندقة" طريقة تميل إلى العقلانية بالنسبة لمسلمٍ ما. وحين بدأت مرحلة الشكاك المسلمين الكبار، راحت كلمة زنديقٍ تتخذ معنى المتشكك بالدين، وباتت كلمة زندقة تعني الشكّ. كان الجعد بن درهم أوّل من قُتل بتهمة الزندقة في العام ٧٤٢، ويُقال إنّه أنكر المفهوم الإسلامي حول صفات الله بقوله: "لم يكلّم الله موسى، ولم يجعل إبراهيم خليلاً"، كما أنّه اشتهر أيضًا بوصفه من الماديين. وكان له أتباعٌ يقال إنّهم اعتقدوا أنّ محمدًا لم يكن صادقًا، وأنكروا البعث. وكذلك، قُتل ابن المقفع في العام ٧٦٠ بسبب مانويّته ومهاجمته الإسلام ونبيّه وتصوّره لله.

كان الشاعر أبو نواس شكاكًا مشهورًا في ذلك الوقت. ففي أحد الأيام، حين شرع الإمام في مسجده بتلاوة الآية الأولى من السورة ١٠٩ "الكافرون"، ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ﴾، قيل إنّ أبا نواسٍ هتف، "أنا هنا!" وحين ساقته الشرطة إلى

---

(٥) انظر: Stroumsa، الصفحة ١٤٥–١٥٠.

القاضي، أُخرجت صورةٌ لماني وطُلب من أبي نواسٍ أن يبصق عليها. من الواضح أنّ أذهانهم احتفظت بفكرة الزندقة القديمة. يظهِر أبو نواس مدى تشكّكه ويردّ على تحديهم بإدخال إصبعه في بلعومه ليقّيء على صورة ماني. أمّا الزنديق ابــن أبــي العوجاء، فقد قتِل في العام ٧٧٢ بسبب إيمانه بقدم العالم وإنكاره وجــود الخــالق، كما أنّه اعترض على العناية الإلهية سائلاً: "إن كان الله خيرًا، فلماذا كلّ هذه البلايا والأرزاء؟"

في هذه السنوات اكتملت حلقة الشعراء الزنادقة. ويقدم لنا المؤرخ إغنــاتس غولدتسيهر هذه الصورة: يقال إنّ ثلّةً من المفكــرين الأحــرار ، هراطقــة مــن المسلمين وغير المسلمين، اعتادت أن تجتمع في البصرة وإنّ بشارًا بن بــرد لــم يمتنع عن وصف قصائد تنسب إلى هذا المجلس بالكلمات التالية: "قصيدتك خيرٌ من هذه الآية أو تلك من القرآن، هذا البيت أفضل كذلك من بعض آيات القرآن، إلــخ." كما انتقد الشكّاك بخاصةٍ القرآن، من قبيل: "ينقل المبرد عن مارقٍ سخر من مثــلٍ ضُرب في السورة ٣٧ (الصافات) الآية ٦٣، حيث تــشبّه ثمــار شــجرة الزقــوم برؤوس الشياطين. يقول النقاد: 'لقد قارن المعلوم بالمجهول هنا، فــنحن لــم نــر رؤوس الشياطين على الإطلاق، أيّ ضربٍ من ضروب التشبيه هــذا؟'"[٦] ينقــل أبو نواس ملاحظةً عن أبان، أحد المفكرين الأحرار في البصرة. حدث ذلــك بعــد الدعوة لإقامة الصلاة في أحد الأيام، "ثم قال أبان: 'كيف يمكــن أن تــشهد علــى [إيمان المسلم] من دون بيّنةٍ ظاهرة؟ طالما حييت لن أشهد على شيءٍ ما لم أبصره

---

(٦) انظر:
Ignaz Goldziher, Muslim Studies, S. M. Stern, ed., C. R. Barber and S. M. Stern; trans., 2 vols. (London 1967—71)
الصفحة ٣٦٣-٣٦٤.

بأمّ عيني'". وعند التطرّق إلى حديث الله مع موسى، يقول أبان كما هو مفتــرض: "إذًا ينبغي أن يكون لإلهك لسانٌ وعين. أيكون قد خلق نفسه، أم من الذي خلقه؟"(٧)

سنأتي الآن على ذكر اثنين من كبار مؤلفي الشكّ الإسلامي: ابن الراونـــدي وأبو بكر الرازي. لا نعلم عن ابن الراوندي إلا النذر اليسير، يعتقد بعض الباحثين أنّه مات في العام ٨٦٠ ويعتقد آخرون أنّه عاش إلى العام ٩١٢ أو نحـــوه. عــدّه بعضهم مجرد فيلسوفٍ أرسطيّ وعدّه آخرون ملحداً متطرّفًا. لم يُفهَم عمومًا ضمن المأثور الفلسفي، الذي بدأ بالتشكّل في تلك الحقبة: نشأ الرجل معتزليًا ثــمّ خــالف أصحابه ووصل في انتقاده لهم إلى حدّ رفض مجمل التــصوّرات الأساســية فــي الإسلام، عن الدين المنزل، والتأليه نفسه. كما أنّه ألّف عدة أعمالٍ بحثيــةٍ رئيــسيةٍ وكميةً مذهلةً من الكتابات الهرطقية. في توافقٍ جسورٍ مع أرسطو، أيّد قدم العــالم، على الرغم من أنّ ذلك يعني أنّ الله لم يخلق العالم. ستغدو هذه النقطة التي استهلّها ابن الراوندي، وهي مسألةٌ صغيرةٌ نسبيًا في عمل أرسطو، جزءًا رئيسًا من كيفيــة النظر إلى الله في العصور الوسطى، ونقطة خلافٍ حقيقيةً لمأثورات التوحيد الثلاثة العظيمة. كما أنّه اتّخذ مواقف مشابهةً من قبيل: "معارضته لفكــرة أنّ الله حكــيم"، و"معارضته للقرآن"، و"معارضته لمحمّد"، و"معارضته للأنبياء كافةً"!

من أكثر كتب ابن الراوندي أهميةً كتابٌ بــالغ الغرابــة بعنــوان: "كتــاب الزمرد". لقد وصل إلينا فقط عن طريق أوصافٍ مسهبةٍ واقتباساتٍ ضمّتها نــصوصٌ

---

(٧) ورد في:

D. S. Margoliouth, "Atheism (Muhammadan)," in Encyclopedia of Religion and Ethics

مثلما ورد في:

Ibn Warraq, Why I Am Not a Muslim (New York: Prometheus, 1995)

الصفحة ٢٥٥.

أخرى. والكتاب محادثةٌ بين المؤلف وصديقه ومعلمه، المفكر محمد الورّاق. في بداية كتاب الزمرد، هنالك صديقٌ أشدّ تطرفًا، لكنّ شكّ ابن الراوندي يمضي أبعد من شكّ الورّاق.

كان الورّاق مسلمًا، لكنّ مصادر المسلمين تسِمه بالمانويّة، وهو شكّاكٌ من غير ريب. غالبًا ما يشير الورّاق إلى الله كأحمق، لأنّ "من يأمر عبده بالقيام بما يعرف أنّه عاجزٌ عن فعله ثمّ يعاقبه هو شخصٌ مغفّل"(٨). كان الدور التحريضيّ والتهكميّ الذي أداه مقلقلاً عن عمدٍ، ولم يكن يأبه على ما يبدو بإبعاد الشبهات عن نفسه، بل إنّه سعى إليها. حياة الوراق غامضةٌ، لكنّنا نعلم أنّه بعد حينٍ من الزمن تعرض للاضطهاد، وبعد موته منعت كتبه وأتلفت. غالبًا ما نستقي المعلومات عنه من شذراتٍ وجدت في الردود على مواقفه.

يشرح الورّاق في كتاب الزمرد مشكلات النبوّة، في حين يحاول تلميذه ابن الراوندي الدفاع عنها. يصرّ ابن الراوندي، على سبيل المثال، على أنّ كلاً من موسى وعيسى تنبّأ بقدوم محمد. إليكم ما تقوله شخصية الوراق:

> **تنبّأ عيسى وموسى بالفعل بقدوم محمد؛ بوسع أي منجّمٍ وضع تنبؤاتٍ صحيحة. وعلى النحو نفسه، لا تثبت حقيقة أنّ محمدًا استطاع التنبؤ بحوادث بعينها أنّه نبي: ربّما كان قادرًا على التخمين الصائب، لكنّ ذلك لا يعني أنّ لديه حقًّا علمٌ بالغيب. وبالتأكيد لا تثبت حقيقة قدرته على سرد أحداث الماضي أنّه نبي [لأنّه قد يكون قد قرأ عن هذه الأحداث في**

---

(8) Stroumsa, 43.

التوراة والإنجيل] وكان يستطيع، إن كان أمّيًا، أن يجد من يقرأ له التوراة والإنجيل[9].

جادل الورّاق أيضًا، مقتبسًا هذه المرة عن البراهمة، أنّه إذا كانت دعاوى الأنبياء تؤيّد حصافة البشر - إن كنا قادرين على اكتشاف أنّ المغفرة خيرٌ مثلاً - فما من ضرورة لدعاوى الأنبياء. إذا تعارضت هذه الدعاوى مع ما يقوله العقل الذي هو هبة من الله، ينبغي ألا نصغي إليها إذًا، ما يسحب البساط من تحت كامل فكرة الدين المنزل. لا يمتدَح العقل لقدرته على معرفة الله بل لأعاجيب العلم. يوضح الورّاق أنّ الناس طوّروا علم الفلك عبر التفرّس في السماء، ولا حاجة لهم بنبيٍّ يعلّمهم كيفية التفرّس. ما من حاجةٍ لأنبياءٍ يعلّمونهم كيفية صنع المزاهر أو كيفية العزف عليها. تعلّم البشر بأنفسهم أنّهم إذا انتزعوا أمعاء الخراف وجفّفوها وشدّوها على قطعةٍ خشبية، فيمكن أن تصدر عنها أصواتٌ جميلةٌ حين الضرب عليها. وفقًا لابن الراوندي، نكتشف ذلك كلّه من خلال العقل الطبيعي: الدراسة والملاحظة والتجربة والخطأ. نستطيع معرفة العالم بأنفسنا.

بالاعتماد العنيد على التفسيرات المادية وقدرة البشر، يفترض ابن الراوندي أنّ القرآن قد يكون أجمل من الكتب العربية الأخرى لأنّ محمّدًا كان مؤلّفًا استثنائيًا، أو لأنّ العرب الآخرين كانوا مشغولين بمحاربة محمّدٍ إلى درجة أنّهم لم يجدوا متّسعًا من الوقت لنظم الشعر، أو لأنّ العرب كانوا قومًا غير متعلمين. ثم يطرح رأيًا مفاده أنّ القرآن ليس بديعًا بأي حال، ويؤكّد أنّه يذكر أمورًا متعارضةً ومنافيةً للعقل وأنّه لا يثير بخاصةٍ إعجاب غير المسلمين. بل إنّ كتاب الزمرد يبيّن أنّ تعاليم محمّدٍ نفسها تمثّل تحديًا للدين المنزل: لقد زعم أنّ جميع أنواع الأشياء

(9) Stroumsa, 63.

التي آمن بها اليهود والمسيحيون باطلةٌ تمامًا، وأنّها انحدرت من أنبيائهم على نحوٍ محرّف. لكن، يتساءل ابن الراوندي، إن كنت لا تستطيع الاعتماد على جمهور اليهود والمسيحيين كثير العدد بتأكيد الحقائق، فلماذا يجب علينا تصديق حفنةٍ من أتباع محمّدٍ نقلت لنا المأثور الإسلامي؟(١٠)

هنالك أحداثٌ في حياة محمّدٍ موضّحةٌ في القرآن، حدّدت مسارها المؤازرة الحربية التي قدّمتها الملائكة. كتب ابن الراوندي أنّ هذا يساعد على توضيح السبب في أنّ محمّدًا أبلى بلاءً أفضل من المتوقّع في بدر، لكنّه يستدعي السؤال: أين كانت تلك الملائكة في أحد؟ عجبًا، لماذا لم تقتل حتى في بدر أكثر من سبعين من أعداء محمد؟ كان يفترض بالملائكة أن تقوم بما هو أفضل. في واقع الأمر، يعزو كتاب الزمرّد ضربًا من الدجل إلى الأنبياء، لم يكن ضلالةً أو خطأً، بل شعوذةً استخدمت الحيل وخفّة اليد لخداع الجمهور. في مديحٍ مفرحٍ للعقلانية، يجادل الكتاب في أنّ الأنبياء يستخدمون الظواهر الطبيعية العجيبة وغير الشائعة - مثل أحجار المغنطيس، لكن ما هو أقلّ شهرة - لاستلاب أتباعهم. كما أنّ كتاب الزمرّد ينتقد الصلاة، وغسل الجنابة، ومناسك الحجّ كافةً: فالطواف حول البيت لا ينفع أحدًا بشيء، ويسأل لماذا الكعبة "أفضل من أي بيتٍ آخر". في نهاية الكتاب، يقرّ ابن الراوندي بوجاهة أفكار صديقه.

سرعان ما أضحى شكّ ابن الراوندي شاملاً، إذ كان يؤلّف الكتب منهجيًا ثمّ يؤلّف ردودًا عليها. يقال أيضًا إنّه "ألّف لليهود 'البصيرة'، وهو ردٌّ على الإسلام، لقاء أربعمائة درهمٍ بلغني أنّه تلقاها من يهود سامراء. وبعد أخذه المبلغ، فكر بكتابة ردٍّ عليه، لكنّهم أعطوه مائة درهمٍ إضافيةً ليكفّ عن كتابة الرد"(١١). لا نعلم إن كان قد تأثر بالمأثور الشكوكي، لكنّه كان صوتًا جديدًا في جوقته. ألّف ابن

---

(10) Stroumsa, 83.
(11) Stroumsa, 73.

الراوندي، من بين كتبٍ أخرى، كتاب "معارضة القرآن" ورسالةً صغيرةً تدعى "عبث الحكمة الإلهية". يبدو أنّ هذه الكتب في محتواها ونبرتها تشكّل قطيعةً تامّةً مع الإسلام. يسخر ابن الراوندي من فكرة الفلاسفة عن الإله بوصفه "قوةً كليّةً" لا تعرف كيفية إضافة اثنين إلى أربعة للحصول على ستة؛ ويستنتج من ذلك أنّه إذا كانت حوادث العالم حصيلة فعلٍ إراديٍّ، فينبغي أن يكون الإله عدوًّا يتّسم بالغضب والإجرام.

لدى الكاتب الخيّاط، المتوفّى في العام ٩١٣ تقريبًا، ما يقوله عن ابن الراوندي: "لقد جادل في معجزات إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد وزعم أنّها حيلٌ مخادعةٌ وأنّ من قام بها ساحرٌ أو كاذب؛ وأنّ القرآن كلام كائنٍ غير حكيم، وأنّه يحتوي تناقضاتٍ وأخطاءً وأمورًا تنافي العقل"[١٢]. ويضيف، وفقًا لابن الراوندي، أنّ إلهًا يبتلي عباده لا يمكن اعتبار أنّه يعاملهم بحكمة، "ولا يمكن أن يقال إنّه يكلؤهم برعايته أو يشملهم برحمته. ويصحّ الأمر على ابتلائهم بالعوز والبؤس. وكذلك، يكون سفيهًا من يطالب شخصًا بالطاعة وهو يعلم أنّه سوف يعصيه. ومن يتوعّد الكفار والعصاة بنارٍ خالدةٍ ليس حصيفًا"[١٣]. يزدري ابن الراوندي أولئك الذين يُسوّون بين معاناة الأبرياء وإلهٍ طيبٍ ومحسنٍ، وقد سبّب له هذا الازدراء مصاعب جمّة. بلغ من كراهية الناس له أنّه بحلول القرن الحادي عشر، لم يعد ممكنًا إيجاد أيّ مخطوطٍ من مخطوطات أعماله. بيد أنّ هذا الصوت الخلّاق والحيويّ في تاريخ الشكّ لم يطوه النسيان أبدًا.

لا يمكن القول إنّ ابن الراوندي كان من الفلاسفة، فهم لم ينسبوه لأنفسهم، ولا هو نسب نفسه لهم. لقد كان أميل إلى النقد الذاتي منه إلى الارتداد عن الدين.

---

(12) Stroumsa, 47.

(13) Stroumsa, 131-132.

ومع ذلك، فثمة رجلٌ لم يكن أقلّ جذريةً من ابن الراوندي في شكّه، لكنّ المؤسسة الرسمية تسامحت معه وتمكّن من المساعدة على خلق الحركة العقلانية الإسلامية ودفعها: أبو بكر الرازي، النجم الآخر في سماء الشكّ الإسلامي المبكّر. قبل معاينته مباشرةً، دعونا نستمع لبعض ما قيل عنه: وُصف الرازي بأنه "المتمرّد الأكبر في تاريخ الإسلام"، "أعظم المفكرين الأحرار من بين كبار فلاسفة الإسلام"، "الأقلّ صراطيةً والأكثر مهاجمةً للمعتقدات التقليدية"، "ربما يكون الشخص الوحيد الذي شُجب وأدين مرارًا وتكرارًا كمبتدعٍ في التاريخ اللاحق للفكر الإسلامي"، وكما عبّرت دراسةٌ حديثةٌ عن أعماله، "ومع ذلك، إذا كانت الأقوال المنسوبة إليه موثوقةً، فقد انبثق معتقده على تعارضٍ مع تنوّعات الإسلام كافّةً، مهما كانت منفتحة العقل"(١٤). وعلى الرغم من ذلك كلّه، كان الرازي محبوبًا.

السبب الذي جعل الأول محبوبًا والثاني مكروهًا بسيطٌ: ففي حين كان ابن الراوندي مستفِزًّا ومتهكّمًا وسعيدًا بأداء دور الدخيل، يصحّح سذاجة الأغلبية، كان الرازي متشكّكًا كرّس نفسه لخير مجتمعه وتنامت شهرته لسخائه وذكائه وبراعته. كان طبيبًا وحظي بلقب أكثر أطباء العصور الوسطى نبوغًا وإبداعًا. كما أنّه حظي بالاحترام بوصفه فيلسوفًا وكيميائيًا، وعمل أيضًا مديرًا لمستشفيات بلدته الري في إيران، وفي بغداد. أصبحت كتبه من الكتب التقليدية في الطبّ العربي، وقد نال بعضها شهرةً واسعةً في الغرب؛ فقد ترجمت دراسته عن علم الأمراض والمداواة إلى اللاتينية واستخدِمت لزمنٍ طويلٍ ككتيّبٍ تعليميٍّ في شتى جامعات أوروبا. كثيرًا ما أطلق عليه لقب "جالينوس العرب"، ولم يحظ بهذا اللقب من خلال التكرار الأعمى لمبادئ جالينوس، بل من خلال تمثّل تفاني جالينوس في التجريب والملاحظة.

---

(14) Stroumsa, 90.

عادةً ما يؤرخ لحياة الرازي بين العامين ٨٥٤ و٩٢٥، ما يعني أنّ فترة ازدهاره رافقت مرحلة نضج الفكر الإسلامي في شتى الميادين: ذروة الاعتزال، اكتمال الطور الأول من حركة الترجمة، بلوغ قمّة الاهتمام الإسلامي بالأفلاطونية المحدثة. كما شهدت المرحلة تبلّر الفلسفة، إذ غالبًا ما عُدّ الرازي أول الفلاسفة الحقيقيين. من بين كتبه ثلاثةٌ عناوينها: "مخاريق الأنبياء"، "مهارات من يدّعون النبوة"، "الردّ على الأديان المنزلة"، ويطرح فيها أسئلةً تجديديةً حول الأنبياء: "من أين أوجبتم أنّ الله اختصّ قومًا بالنبوّة دون قوم، وفضّلهم على الناس، وجعلهم أدلّةً لهم، وأحوج الناس إليهم؟"[١٥] كيف يمكن أن يختار إلهٌ هذه الطريقة طالما أنّها تحضّ الناس على الشقاق وتنشر العداوات وتكثِر المحاربات؟ "فالأولى بحكمة الحكيم ... أن يلهم عباده أجمعين معرفة منافعهم ومضارّهم". "ولا يفضل بعضهم على بعض فلا يكون بينهم تنازعٌ ولا اختلافٌ فيهلكوا"[١٦]. إنّه وضعٌ فاسدٌ، لا يبتدعه إلهٌ قديرٌ وخبير.

بمثل هذا التعدّد في الأديان يمكن التنبّؤ، كما يقول الرازي، بأنّه سوف "يعمّ البلاء ويهلكوا بالتعادي والمحاربات، وقد هلك بذلك كثيرٌ من الناس كما نرى". وكذلك كتب الرازي: "إن سئل أهل هذه الدعوى عن الدليل على صحّة دعواهم، استطاروا غضبًا، وهدروا دم من يطالبهم بذلك، ونهوا عن النظر، وحرّضوا على قتل مخالفيهم. فمن أجل ذلك اندفن الحق أشدّ اندفان، وانكتم أشدّ انكتام"[١٧]. هنا وفي أماكن أخرى، تتحلّى لغته بإحالاتٍ إلى الدليل وصحة الدعوى والسؤال والنظر العقلي. لقد رأى في المتديّنين أشخاصًا خدعهم أصحاب سلطانٍ، وبيّن أنّهم يواصلون كتم الحقيقة:

---

(15) Stroumsa, 96.

(16) Stroumsa, 96.

(17) Stroumsa, 96.

"وإنما أتوا في هذا الباب من طول الإلف لمذهبهم، ومرّ الأيام، والعادة، واغترارهم بلحى التيوس المتصدّرين في المجالس: يمزّقون حلوقهم بالأكاذيب والخرافات، وحدّثنا فلانٌ عن فلانٍ بالزور والبهتان..."[18].

توصف هذه الفقرة وحدها بأنّها "الهجوم الأعنف على الدين في سياق العصور الوسطى"[19]. بدا الأمر وكأن نصلاً حادًا يرافق ابتسامته "فلانٌ عن فلان". كان الرازي قادرًا على الإفلات من هذا النقد الديني القاسي لأنّه أنجز أكثر من ذلك بكثير: معظم الذين كتبوا عنه ركّزوا على مجموعة أعماله العلمية المدهشة وتركوا جانبًا محاجّته الدينية الصارمة والغريبة.

رأى الرازي في تعدّد الأديان برهانًا وافيًا على بطلانها جميعًا: "زعم عيسى أنّه ابن الله، وزعم موسى أنّ الله لا ابن له، وزعم محمّدٌ أنّه [عيسى] مخلوقٌ كسائر الناس". وما هو أكثر، أنّ "ماني وزرادشت خالفا موسى وعيسى ومحمّد في القديم، وخلق العالم، وسبب [وجود] الخير والشر"[20]. كما أنّه تفحّص المزاعم المسيحية حول عيسى وسخر من تصوّر التوراة لله بوصفه شيخًا غاضبًا، "أبيض الرأس واللحية"[21]. ليس هذا فقط، فربّ العبرانيين يطالب مرارًا بأضحياتٍ من أنواعٍ وصفاتٍ خاصة. "هذا بكلام أهل الفاقة أشبه منه بكلام الغنيّ الحميد".

---

(18) Stroumsa, 98.

(١٩) انظر:
P. Kraus and S. Pines, “al-Razi,” The Encyclopedia of Islam, 3.II (Leiden, 1913—1938) الصفحة ١١٣٦، مثلما ورد في: Stroumsa، الصفحة ٩٨.

(٢٠) مثلما ورد في: Stroumsa، الصفحة ٩٩-١٠٠.

(21) Stroumsa, 100.

ادعى أبو بكرٍ الرازيّ أنّ معجزات الأنبياء المفترضة ليست دليلاً على صحة نبوّتهم، لسببٍ وحيد، "المآثر المتشابهة يقوم بها من لا يدّعون النبوة"، وذكر جميع ضروب مآثر محتالين مدهشين لكنّهم مجرّد بشر، من الشعوذة وخفّة اليد، إلى الرقص على المسامير والمشي على أسنّة الرماح، وصولاً إلى كلام العرّافين والمتكهّنين المسجّع . أمّا بالنسبة إلى القرآن، فمن الأفضل أن نستمع إلى النقد اللاذع بكلمات الرازي نفسه:

> إنّكم تدّعون أنّ المعجزة قائمةٌ موجودة – وهي القرآن – وتقولون: "من أنكر ذلك فليأت بمثله". إن أردتم بمثله في الوجوه التي يتفاضل فيها الكلام فعلينا أن نأتيكم بألفٍ مثله من كلام البلغاء والفصحاء والشعراء وما هو أطلق منه ألفاظًا، وأشدّ اختصارًا في المعاني، وأبلغ أداءً وعبارةً وأشكل سجعًا... قد والله تعجبنا من قولهم في حكاية أساطير الأولين، مملوءٌ مع ذلك تناقضًا، من غير أن تكون فيه فائدةٌ أو بيّنةٌ على شيء. ثمّ تقولون: "ائتونا بمثله"؟![22]

لم يعترض الرازي حقًا على أساطير الأقدمين؛ لقد راقت له، لكنّه لم يعتقد أنّ القرآن مؤهّلٌ ليكون علمًا حقيقيًا للأساطير. فعلم الأساطير الحقيقي، كما يعتقد، ينبغي أن يُقرأ كأحجيةٍ، استعارةٍ يؤدّي إمعان النظر فيها إلى تأمّلٍ فلسفيٍّ أعمق. ومن وجهة نظره، ليس في القرآن مثل هذا الفضل. مع ذلك، لم يحاول الرازي مجرّد تصحيح الدين، كان جليًّا في تبيان أنّ جميع الأديان المنزلة كانت بلاءً على البشرية، لأنها أدّت إلى سفك الدماء ولأنّ السلطات الدينية تميل إلى الوحشية والطغيان.

---

(22) Stroumsa, 103.

من وجهة نظر الرازي، يمكن أن يتوافق البشر على العيش بأعمق معانيه من دون دين. كيف؟ "ما من نفسٍ يمكن أن تتطهّر من أدران هذا العالم وتنجو إلى عالمٍ آخر إلا بالتأمّل الفلسفي.إن أمعن أحدهم النظر في الفلسفة وأدرك الأشياء، مهما صغرت، فستتطهّر نفسه من تلك الأدران وتنجو"[٢٣]. ليست مثل هذه النصيحة موجّهةً للذات وحدها، فالرازي عرف عالم شكٍّ كوزموبوليتانيًا وقدّم السلوى لأعضائه الذين عاملوه كبطلٍ بعد زمنٍ طويلٍ من وفاته.

كان الفلاسفة على وجه العموم عقلانيين، وانتموا إلى تاريخ الشكّ، لكنّ معظمهم كان طيّعًا قياسًا إلى الرازي. في الحقيقة، قبلوا علم النبوّة: فُهم العقل بوصفه قوّةً استثنائية، لكنّه لم يكن كافيًا بالنسبة إلى معظم الناس، وهذا هو سبب الحاجة إلى الأنبياء. اتُّهم الفلاسفة بالكتابة "كما لو" أنّهم ينكرون النبوّة، وكثيرًا ما قيل إنّ معتقدهم "يبلغ" مصاف معارضة النبوّة، لكن في حين أنكر ابن الراوندي والرازي عقائد الإسلام الأساسية، وجد الفلاسفة طرائق لتأييد كثيرٍ منها. لا بدّ من ملاحظة أنّ تلك الأزمنة كانت عقلانيةً وكوزموبوليتانية، وقد شاركت المجتمعات المتديّنة في هذه الروحية. كرّس الإسماعيليون وطائفةٌ منهم – "إخوان الصفا" – أنفسهم للعلم والرياضيات بغرض اكتشاف معنى الحياة الخفي. كتب الإخوان أنّه في البحث عن الحقيقة، ينبغي علينا "ألا ننأى عن علمٍ، ولا نزدري كتابًا، ولا ننحاز إلى عقيدة"[٢٤]. أثّرت بهم نصوص الأفلاطونية المحدثة بعمق، حتى أنّهم خالفوا دعوى القرآن بالخلق من العدم لصالح فكرة الأفلاطونية المحدثة حول الفيض. وكما سبق لي أن ذكرت: خالف الفلاسفة القرآن أيضًا في هذه القضية، وانحازوا لرأي أرسطو في القِدَم. كان ثمة متسعٌ فسيحٌ للشك.

---

(23) Stroumsa, 113.

(٢٤) مثلما ورد في: Armstrong، الصفحة ١٨٠.

كان أبو علي ابن سينا (٩٨٠-١٠٣٧) أعظم الفلاسفة، واشتهر باسم Avicenna في الغرب. ومثل الرازي، كان ابن سينا طبيبًا ذائع الصيت. ولد لأسرةٍ شيعيةٍ واجتذبته الفلسفة لاحقًا. بعد أن شفى سلطان بخارى، كافأه السلطان ومنحه إذنًا بدخول مكتبةٍ جديرةٍ بالاعتبار. وهو يعزو فهمه الأفلاطوني المحدث للعالم إلى القراءة التي أتاحتها له تلك المكتبة. كانت الفلسفة قبل ابن سينا، وهو أمرٌ مثار جدل، تيارًا فلسفيًا أرسطيًا نشأ داخل العالم الإسلامي، لكنّه لم يكن تيارًا إسلاميًا حقًّا، تيارًا ضمن الدين. رأى ابن سينا أنّ الفلسفة بدت نخبويةً للناس، لكنّه آمن أنّها قد تنقذهم من العالم الدنيوي، من خوف الموت ومن الحيرة، إن استطاعوا إلى فهمها سبيلاً. لكن حتى لو استطاع الناس فهم الفلسفة، فهي ليست بشريةً بما يكفي بالنسبة إليهم: ما من وسيلةٍ للتضرع أو لمناجاة الله والكائنات الروحية الأخرى، ما من وجهٍ يمكن تخيل ملامحه أو ذراعين للاتكاء عليهما، وما من حياةٍ أخرى أيضًا. فهم ابن سينا أرسطو عبر فكرة الفيض الأفلاطونية المحدثة – الفكر الإلهي يفيض فينبثق العالم إلى الوجود – وأعلن أنّه بهذا المعنى، الأجدر فلسفيًا التحدّث عن عالمٍ مخلوق. لم تكن الطريقة مطابقةً لتلك المعروضة في القرآن، لكنّها بدت قريبةً منها، أقلّه لبعض الناس.

لحظت فكرة الفيض تلك إلهًا فلسفيًا غير مشخصنٍ لكنّه موجودٌ في العالم وهو يعرفه على نحوٍ غامض، طالما أنّ العالم يفيض منه في نهاية المطاف. يمكن بالتالي مناجاة هذا الإله بطريقةٍ تكاد تكون مستحيلةً لو كان هذا الإله هو محرّك أرسطو الأولي. في الحقيقة، استمرّت الفكرة، كان في هذا الفيض ما يكفي من القوّة أحيانًا للحظ كلامٍ نبوي. لكنّ ذلك لم يعنِ تمامًا أنّه سيكون كلامًا هو الحقيقة حرفيًا. هكذا، تسمح قدرات محمّدٍ كنبيّ بقول الحقيقة الواقعية بمصطلحاتٍ بشرية، بحيث يستطيع الإنسان العادي فهمها. وبذات القدر من الأهمية، وجد ابن سينا طريقةً للتحدّث عن حياةٍ أخرى نتجت عن القراءة الأفلاطونية المحدثة لأرسطو.

لقد كان كلّ إنسانٍ قادرٍ على ممارسة الفلسفة وراغب بذلك مدعوًا لتلك الممارسة، طالما يتعلّق الأمر به – فنشدان الحقيقة مسؤوليةٌ أخلاقية، لكنّها كانت أيضًا اللعبة الأفضل في المدينة. الله قابلٌ للفهم عقليًا، وطريق العقل هي الأعذب والأسمى. كانت للمفكرين إذًا مدخلاً لبعض مباهج الدين المنزل من غير تعارضٍ كليٍّ مع عقلانيتهم، واستطاع الباطنيون تأييد خبراتهم غير العقلانية المغايرة بحججٍ فلسفية. سادت الفلسفة قرنين من الزمن في إطار ازدهارٍ للفنون والآداب والتعليم والعلم والتجارة والكوزموبوليتانية.

غالبًا ما يذكر المأثور الأدبي الإسلامي أنّ أسوء زنادقة الإسلام هم ابن الراوندي والتوحيدي والمعري. التقينا ابن الراوندي، الفيلسوف؛ أمّا الآخران، فهما شاعران. ترك لنا التوحيدي بضع أفكارٍ ابتداعية؛ ربّما كتب أشدّ الأمور إثارةً للفتن ولم تصلنا، أو ربما كان اهتمامه بالفلسفة اليونانية والعلم متّقدًا بما يكفي ليكون أشبه بالزندقة ذاتها. أمّا بالنسبة إلى عبد الله المعري*(٩٧٣–١٠٥٧)، فقد عاش في أواخر فترة ذلك التيار الفلسفي وكان شخصيةً رائعةً في تاريخ الشك. ولد في سوريا، أصيب بالجدري في صغره وفقد بصره في نهاية المطاف نتيجةً لذلك. علينا ملاقاته من خلال أبياته:

سألت عن الحقائق وهي سرٌّ / ويخشاك المخبر أن تنمي

رأيت الحق لؤلؤةً توارت / بلجٍّ من ضلال الناس جم(٢٥)

أشاد المعري بخاصةٍ بالشك. كما أنّ انتقاداته ردّدت صدى موضوعة أكسانوفان بأنّ الناس تؤمن بما نشأت على الإيمان به:

(*) الصحيح أبو العلاء أحمد بن عبد الله المعري (المترجم).

(٢٥) انظر: Warraq, Why I Am Not a Muslim، الصفحة ٢٨٦.

وينشأ ناشئ الفتيان منا / على ما كان عوّده أبوه

وما دان الفتى بحجًا ولكن / يعلمه التدين أقربوه(٢٦)

يتلون أسفارهم والحق يخبرني / بأنّ آخرها مينٌ وأولها

صدقت يا عقل فليبعد أخو سفهٍ / صاغ الأحاديث إفكًا أو تأولها(٢٧)

أفيقوا أفيقوا يا غواة! فإنما / دياناتكم مكرٌ من القدماء

أرادوا بها جمع الحطام فأدركوا / وبادوا وماتت سنّة اللؤماء(٢٨)

ما نصيحته بعد ذلك؟ "جهل الديانة من إذا عرضت له / أطماعه لم يُلف بالمتماسك"(٢٩) كما أنّ المعري استمتع بتذكير قرّائه بأنّ الأحجار المقدسة في مكّة، "يزرن فيستلمن ويلتمسنه"، هي في الحقيقة "وأسرتهنَّ أحجارٌ لُطِسنه"(٣٠). وكذلك اهتم بالحجة الكزموبوليتانية "هفت الحنيفة والنصارى ما اهتدت / ويهود حارت والمجوس مضللة" – لأنّه "اثنان أهل الأرض ذو عقلٍ بلا / دينٍ وآخر ديّنٌ لا عقل له"(٣١). أكثر من ذلك: "مسيحيةٌ من قبلها موسويةٌ / حكت لك أخبارًا بعيدًا ثبوتها".

---

(٢٦) انظر:

Reynold Alleyne Nicholson, Studies in Islamic Poetry (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1920

الصفحة ١٧٦.

(27) Nicholson, 110.

(28) Nicholson, 173.

(29) Nicholson, 190.

(30) Nicholson 191.

(31) Nicholson, 167

فقد كذبت على عيسى النصارى / كما كذبت على موسى اليهود

ولم تستحدث الأيام خلقًا / ولا حالت من الزمن العهود(٣٢)

دينٌ وكفرٌ وأنباءٌ تقص وفر / قانٌ ينصّ وتوراةٌ وأنجيل

في كلّ جيلٍ أباطيلٌ يدان بها / فهل تفرد يومًا بالهدى جيل؟(٣٣)

وقد كتب أنّه "إذا رجع الحصيف إلى حجاه / تهاون بالمذاهب وازدراها"(٣٤) واعتبر أنّ العقاب البدني هو وحده ما جعل الأسلاف يقبلون الدين في المقام الأول:

لو يتركون وهذا اللبّ ما قبلوا / مينًا يقال ولكن شالت الجذم

أتوهمُ بأحاديثٍ وقيل لهم / قولوا صدقنا وإلاّ أُروِي الخذم(٣٥)

لم تدم مرحلة الفلسفة التي آزرت مثل ذلك الشك طويلاً، بل توقّفت في نهاية القرن الحادي عشر، جزئيًا بسبب الانهيار النفسي الحقيقي لأبي حامد الغزالي، أحد أتباع الفلسفة.

دفع الغزالي (١٠٥٨-١١١١) الفلسفة بعيدًا إلى درجة أنّه لم يصبح شكّاكًا وفق المأثور العقلاني فحسب، بل كذلك شكّاكًا وفق مأثور روحٍ غارقةٍ في حلكة الليل. لم يكن خروجه من حلكة الليل اغتسالاً بنور العقل بل سعيًا وراء تنمية نورٍ داخلي. في ربيعه الثالث والثلاثين، كان الغزالي مشرفًا على مسجدٍ مهيبٍ في بغداد، غير أنّه لم يكن مستقرّ الذهن. أراد معرفة الله على وجه اليقين، فكتب عن

(32) Nicholson, 174.

(33) Nicholson, 174.

(34) Nicholson, 177.

(35) Nicholson, 177.

جهده لمعرفة الحقيقة: "أتوغل في كلّ مظلمة، وأتهجّم على كلّ مشكلة، و أتقحم كلّ ورطة، وأتفحص عن عقيدة كلّ فرقة"(٣٦). وألّف كتاب "مقاصد الفلاسفة" الذي وصف فيه بجلاءٍ وتوقيرٍ أفكار أرسطو حول الله كما استمدّها ابن سينا وآخرين. ثمّ ألّف فيما بعد كتابًا يدعى "تهافت الفلاسفة"، أعلن فيه أنّه اكتشف عشرين فرضيةً لأرسطو لم تكن موّضحةً على نحوٍ وافٍ، وأنّه بذل معظم جهده على هذه المشكلات الفلسفية. لكنّه لاحظ أيضًا أنّ إله الفلسفة، الإله الذي أوضحه أرسطو وأفلاطون كما بدا له، لم يكن إسلاميًا تمامًا ولا كثير النفع. من دون بعثٍ للجسد، وبإلهٍ لا يعرف الأفراد فعليًا، ما من أملٍ هنا بوجود طابعٍ ديني. لا يقتصر الأمر على ذلك، فقد اعتقد أنّ فكرة الفيض هي حقًا طريقةٌ أخرى للتفكير بقدم العالم، حتى لو أنكر الفلاسفة ذلك.

ارتبط رفض الغزالي للفلسفة برفضه جميع المفاهيم الأخرى عن الحقيقة التي واجهها. ووفق تعبير أحد المؤرّخين، "كان الغزالي مدركًا كأيّ شكوكيٍّ معاصر أنّ اليقين حالةٌ نفسيّةٌ ليست بالضرورة حقيقةً موضوعيةً"(٣٧). هاجم بحماسةٍ المسلمين الذين يزعمون معرفة الله بواسطة الأئمة الحاضرين أو الغائبين؛ كما هاجم المتصوّفة الذين زعموا معرفة الله بواسطة قدراتهم الذهنية – فكيف يمكن أن يعلم أيٌّ منهم أنّ أئمتهم أو رؤاهم أو براهينهم صائبةٌ حقًا؟ لم يستطع إيقاف الكفاح سعيًا وراء اليقين، وفي العام ١٠٩٤ أو ما يقاربه، عانى ضائقةً أدّت إلى انهياره وإصابته بأعراضٍ جسدية: لم يعد بوسعه ابتلاع شيءٍ أو تحريك لسانه.

---

(٣٦) انظر:

Al-Ghazzali, Deliverance from Error, in The Faith and Practice of al-Ghazali, trans. W. M. Watt (London: George Allen, 1951)

الصفحة ٢٠.

(٣٧) Armstrong، الصفحة ١٨٧.

في كتابه "المنقذ من الضلال"، سجّل أنّه بلغ حافّة الشكوكية بسبب قصور براهين وجود الله.

لاحظ في سني مراهقته، كما يشرح، أنّ "صبيان النصارى لا يكون لهم نشوءٌ إلاّ على التنصّر، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلاّ على التهوّد، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلاّ على الإسلام"(٣٨). إذًا، ما هو الإيمان؟ شرع بالبحث عن الحقيقة من خلال الدراسة واستنتج أنّ المعرفة التي تلقّاها في شبابه لم يكن لها أساسٌ كافٍ. فوجد نفسه لا يتّكل إلا على المحسوسات وما بدا أنّه " ضروريات"؛ لكن سرعان ما "أخذت تتّسع للشكّ فيها وتقول: من أين الثقة بالمحسوسات؟" تنظر العينان إلى ظلٍّ فتراه واقفًا غير متحرّك، مع أنّه متحرّكٌ وأنّه لم يتحرّك بغتةً، بل تدريجيًا. تبدو الشمس وكأنّها بحجم قطعة نقد، "ثمّ الأدلّة الهندسية تدلّ على أنّها أكبر من الأرض في المقدار"(٣٩). كما أنّه تساءل، آخذًا في الحسبان الأحلام، "ثمّ تستيقظ فتعلم أنّه لم يكن لجميع معتقداتك ومتخيّلاتك أصلٌ وطائل؛ فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحسٍ أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالتك؛ لكن يمكن أن تطرأ عليك حالةٌ تكون نسبتها إلى يقظتك، كنسبة يقظتك إلى منامك، وتكون يقظتك نومًا بالإضافة إليها!" ثمّ أعلن، "فأعضل هذا الداء" و"دام قريبًا من شهرين"، "أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال"(٤٠).

---

(38) Al-Ghazzali, Deliverance from Error

الصفحة ٢١. انظر أيضًا الترجمة الجديدة

:Al-Ghazzali, Deliverance from Error and Mystical Union with the Almighty, George F. McLean, ed., Muhammad Abulaylah, trans. (Washington, DC: Council for Research in Values & Philosophy, 2002)

لاسيما الصفحات ٧٦-٩٦.

(39) Al-Ghazzali, Deliverance from Error, 23.

(40) Al-Ghazzali, Deliverance from Error, 25.

ثم يأتي إلى وصف الفلسفة بوصفها تتألّف من أربع فرقٍ: من يزعمون أنهم "أصحاب التعليم والمخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم" (الباطنية)؛ والفلاسفة؛ والمتكلمون (أهل الرأي والنظر)؛ والصوفية (أهل المشاهدة والمكاشفة).

فقلت في نفسي: "الحق لا يعدو هذه الأصناف الأربعة، فهؤلاء هم السالكون سبل طلب الحق، فلا يبقى في درك طلب الحق مطمع، إذ لا مطمع في الرجوع إلى التقليد بعد مفارقته؛ ومن شرط المقلّد أن لا يعلم أنّه مقلّد، فإذا علم ذلك انكسرت زجاجة تقليده، وهو شعبٌ لا يرأب، وشعثٌ لا يلمّ بالتلفيق والتأليف"(٤١).

كان افتراضه أنّ الخيارات التي تقدّمها لحظته التاريخية هي الخيارات المهمّة افتراضًا متنورًا. والفكرة الثانية أشدّ تأثيرًا: لم يسبق لأحدهم أن سجلّ سيكولوجيا الشكّ على هذا النحو، الاعتراف بمستوىً من الإيمان حيث لابدّ بالضرورة ألاّ يلاحظه صاحبه.

توصّل الغزالي إلى الاعتقاد بأنّ شتى الفلاسفة تأثّروا بـ"وصمة الكفر"، وبخاصةٍ الدهريون (الماديون)(٤٢). وقد وصفهم كأشخاصٍ اعتقدوا أنّ "العالم لم يزل موجودًا كذلك بنفسه بلا صانع، ولم يزل الحيوان من النطفة، والنطفة من الحيوان، كذلك كان، وكذلك يكون أبدًا"(٤٣). كان المقصود طرد الطبيعانيين من وسطه، لكنّها شهادةٌ جميلةٌ على وجودهم. لقد آثر الغزالي أرسطو على الفلاسفة كافّةً، "إلاّ أنّه استبقى أيضًا من رذائل كفرهم... فوجب تكفيرهم، وتكفير شيعتهم من المتفلسفة الإسلاميين، كابن سينا". ما الذي ينبغي علينا قراءته إذًا؟ حسنًا،

---

(41) Al-Ghazzali, Deliverance from Error, 26-27.
(42) Al-Ghazzali, Deliverance from Error, 30.
(٤٣) في الصفحة ٧٤، يترجم أبو ليلى Abulaylah ما يلي: "يقولون إن الحيوان يأتي من نطفة، وتأتي النطفة من الحيوان على نحوٍ دائم. إنهم زنادقة."

ينبغي أن نقرأ بعنايةٍ، يمكن أن تكون حتى الرياضيات خطيـرةً، ومجـدّدًا يـشهد تحذيره على حالة الشكّ المحيطة به:

> **إنّ من ينظر فيها يتعجّب من دقائقها ومن ظهور براهينـها، فيحسن بسبب ذلك اعتقاده في الفلاسفة، ويحسب أنّ جميـع علومهم في الوضوح وفي وثاقة البرهان كهذا العلم. ثم يكون قد سمع من كفرهم وتعطيلهم وتهاونهم بالشرع ما تناولته الألـسن فيكفر بالتقليد المحض ويقول: "لو كان الدين حقًا لما اختفى على هؤلاء مع تدقيقهم في هذا العلم". فإذا عرف بالتسامع كفرهم وجحدهم استدلّ على أنّ الحقّ هو الجحد والإنكـار الـديني. وكم رأيت ممّن يضلّ عن الحق بهذا العـذر ولا مـستند لـه سواه!(٤٤)**

إنّه تدوينٌ رائعٌ للشكّ، يصل الغزالي بعد ذلك إلى نتيجةٍ مفادها: "فقـلّ مـن يخوض فيها إلا وينخلع من الدين وينحلّ عن رأسه لجام التقوى". ثمّ يوصي بعـدم مطالعة هذه المواد إلا لمن بلغ شأوًا من الحكمة، "وكما يجب علـى المعـزّم أن لا يمسّ الحية بين يدي ولده الطفل"، كذلك ينبغي على الحكيم الكفّ حتى عن التحـدّث عن الفلسفة بين الناس(٤٥).

مع ذلك، ومع كلّ براعة الغزالي في رفض الفلسفة، فقد لزمه زمنٌ طويـلٌ لإقناع نفسه بترك منصبه التعليمي للبحث عن الحقيقة مع الصوفية. فـي سـيرته الذاتية تشابهٌ كبيرٌ مع سيرة أوغسطين، لكن من دون صراعٍ مع الرغبات الجنسية.

---

(44) Al-Ghazzali, Deliverance from Error, 33.

(45) Al-Ghazzali, Deliverance from Error, 42.

أراد الغزالي البقاء في العالم، في موقعه المهيب. إلى أن "أقفل الله على لساني حتى اعتقل عن التدريس". وتصارعت داخله الرغبات الدنيوية، وخشي أن يرغب باسترداد ممتلكاته ومناصبه حالما يتخلّى عنها. وحين انضم إلى الصوفية في نهاية المطاف، أوضح أنّ الفارق بين القراءة عن الله وعيش تجربة معرفة الله هي كالفارق بين القراءة عن الكحول واختبار الثمل. بقي على هذه الحال عامين، لكنّ قلقه على أهله ومسؤولياته الأخرى جعلته يعود إلى الدنيا ويعمل ضمنها لعشرة أعوامٍ أخرى في عزلةٍ "حرصًا على الخلوة". ومن خلال اعترافه بأنّه "لا يصفو الحال إلا في أوقاتٍ متفرّقة"، قال أيضًا إنّ أمورًا "لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها" انكشفت له أثناء هذه الخلوات. كما أشار إلى وجود مراحل محدّدةٍ للمشاهدات والانكشافات يمكن اختبارها في تلك المراحل؛ ويستحيل شرحها بالكلمات. لا تحاول إثبات وجهة نظرك بالمعجزات أو العقل، "فإذا كان مستند إيمانك إلى كلامٍ منظومٍ في وجه دلالة المعجزة، فينجزم إيمانك بكلامٍ مرتّبٍ في وجه الإشكال والشبهة عليها". امضِ، كن زاهدًا وأثبت الحقيقة لنفسك.

في كتاب "تهافت الفلاسفة"، يدحض الغزالي أيضًا حقيقة السبب والمسبّب، مشيرًا إلى أنّه لا يكفي أن تبدو أشياء بعينها سابقةً لغيرها لإثبات أنّ أحدها سبب الآخر، ولا حتى "الري والشرب... والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وحزّ الرقبة،... وإسهال البطن واستعمال المسهل، وهلم جرا". يقول إنّ المقصود من مقاربته الشكوكية لإحداث مسبّبٍ هو توفير متّسعٍ لله، ويصرّ على أنّه هو السبب الحقيقي لهذه المسببات وهو من يتمكّن بسهولةٍ من حزّ رقبة إنسانٍ حيّ، أو من لا يسمح للشرب أن يروي. لكنّ الغزالي تدبّر الأمر لإظهار كيف أنّ الإيمان العقلاني قد يختزل إلى حيرة. وقد كان قوةً جبارةً في إسلام العصر الوسيط. يعزو كاتبو سيرته مئات المؤلّفات إليه، وقد تمتعت كتبه بشعبيةٍ واسعة. كما أنّه وضع

حجةً مفحمةً على ضعف البحث عن الحقيقة من خلال الفلسفة، وقد تابع كثيرون ريادته. من هذه اللحظة، وإلى عصر الحداثة، سيستند فقه المسلمين إلى نصوصٍ موثوقةٍ وإلى التصوّف، لولا النفس الأخير للأرسطية، التي جاءت متأخرةً بحيث لم تترك، في هذا السياق، أثرًا بين المسلمين – لكنّ ترجمتها إلى العبرية واللاتينية جعلتها تؤثّر في البشرية لعدّة قرون.

عاش أبو الوليد بن أحمد بن رشد(*)، الذي عرفه الغرب باسم أفيروس **Averroës**، بين العامين ١١٢٦ و١١٨٩، وقام بصياغة عقلانيةٍ روحيةٍ بدّلت فلسفة الغرب ولاهوته. ومن خلال عيشه وعمله في المغرب وإسبانيا، قام بعملٍ كبيرٍ لإعادة الفلسفة إلى الغرب. إذ بلغ من أهمية شرحه لأرسطو أنّ ترجمة أرسطو من العربية إلى اللاتينية ظلّت موجودةً لزمنٍ طويل، لأنّ ردّ ابن رشد على كلّ فكرةٍ ترافق مع تدوينها مجددًا. طيلة العصور الوسطى في الغرب، ولعدّة قرونٍ، كانت كلمتا "الفيلسوف" و"الشارح" تعنيان أرسطو وابن رشد. شكّل ذلك الشرح معظم عمل ابن رشد، وفي علمي الطبيعة وما وراء الطبيعة تمايز عن أرسطو من دون قيود، مقدّمًا تأويلاته الخاصّة. لكنّه أراد أوّلاً التأكّد من أنّه انطلق من أرسطو الحقيقي. رأى ابن رشد أنّ أرسطو والأفلاطونية المحدثة كما عرضهما ابن سينا قد يكونان متمايزين، وقد بيّنت شروحه لأرسطو بانتظامٍ للقارئ كيفية تحرير أرسطو الحقيقي ممّا كان في ذلك الوقت الفهم الثقافي الشائع عنه. وبالتالي، لم يكن الإله الذي تحدّث عنه هو وحدة الكون العظيمة الخاصة بالأفلاطونية المحدثة، وهو ضربٌ يتلاءم بالحدّ الأدنى مع الإسلام إلى حدٍّ ما، بل هو بالأحرى المحرّك الأوّل الخاص بأرسطو الذي لا يحيط علمًا بالعالم أو أفراده. وقد خفّف قليلاً من وطأة

(*) الصحيح، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد (المترجم).

الفكرة الأخيرة بافتراض أننا لا نعرف شيئًا عن طبيعة معرفة الله، فربّما يعرفنا هو على نحوٍ ما. ما من خلودٍ فردي. وقد سخر ابن رشد من ابن سينا لإذعانه المفرط للإسلام.

وإلى جانب شروح ابن رشد، كتب عددًا من البحوث في مسائل الفلسفة، كان أحدها ردًّا على كتاب الغزالي "تهافت الفلاسفة" بعنوان "تهافت التهافت". وآخر دفاعًا عن العقلانية، وهو أيضًا هجومٌ مضادٌ على دعوة الغزالي لنهاية الفلسفة. مثلما رأى ابن رشد، يأمرنا القرآن بالتفكر: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ (سورة الحشر، الآية الثانية)[٤٦]، وبناءً عليه، "فواجبٌ أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي. وبين أنّ هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع وحثّ عليه، هو أتمّ أنواع النظر بأتمّ أنواع القياس؛ وهو المسمى'برهانًا'". ينبغي، من وجهة نظر ابن رشد، على كلّ مسلمٍ يستطيع استيعاب الفلسفة أن يدرسها بعنايةٍ. كتب ابن رشد: "وكان من الأفضل لمن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى... أن يتقدّم أوّلاً فيعلم أنواع البراهين وشروطها، وبما يخالف القياس البرهاني القياس الجدلي، والقياس الخطابي، والقياس المغالطي". أمّا إذا انتهت دراسة الفلاسفة بأحدهم إلى التخليط، فربما ذلك "من قبل نقص فطرته"، قد يكون ذلك مؤسفًا لكنّه لا يستلزم "أن نمنعها عن الذي هو أهلٌ للنظر فيها". دعوة الغزالي إلى تحريم

---

(٤٦) انظر:

Al-Ghazzali, Incoherence of the Philosophers،

ورد في:

Philosophy in the Middle Ages, Arthur Hyman and James J. Walsh, eds. (Indianapolis: Hackett, 1973)،

الصفحة ٢٩٨.

الفلسفة "مثل من منع العطشان شرب الماء البارد والعذب حتى مات من العطش، لأنّ قومًا شرقوا به فماتوا"(٤٧).

ماذا لو تعارضت الفلسفة مع القرآن؟ يقول ابن رشد، لا بدّ أن نرى أنّهما لا يتعارضان. يقول أرسطو، مثلاً، إنّ العالم قديمٌ في حين يذكر القرآن أنّ الله خلق العالم – لكنّ القرآن لا يشير إلى كيفية خلق الله للعالم، فربما يكون قد خلقه على نحوٍ لا يبتدئ بلحظةٍ بعينها. هذا الإصرار على ضرورة انسجام الحقيقة البرهانية مع القرآن تنحاز من دون ريبٍ إلى عقلانيةٍ برهانية. "وإذا كان هذا هكذا، فإن أدّى النظر البرهاني إلى نحوٍ ما من المعرفة بموجودٍ ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سُكت عنه في الشرع أو عرّف به. فإن كان ممّا سُكت عنه فلا تعارض هنالك". وإن كانت الشريعة نطقت به، "فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقًا لما أدّى إليه البرهان فيه أو مخالفًا... وإن كان مخالفًا، طلب هنالك تأويله"(٤٨).

وحين يمضي لتوضيح أنّ الكلام المجازي هو تأويلٌ رمزيٌّ فضفاضٌ لشيءٍ ما، يصرّ على أنّ التأويل يحدث من غير الإخلال بعادة لسان العرب في التجوّز، من تسمية الأشياء والأفعال بما يشبهها. نجد المجاز في ثنايا الفكر والاعتقاد؛ علينا فقط اكتشاف محلّ انتسابه ودرجته. ويقول إنّ الشرع مشتقٌّ من النصوص المقدّسة، لكنّ الناس يعلمون أنّه ينبغي تفسيرها وفق الحالة المفترضة وأنّها مكيّفةٌ للتلاؤم مع الأزمنة المختلفة. "وإذا كان الفقيه يفعل هذا في كثيرٍ من الأحكام الشرعية، فكم بالحريّ أن يفعل ذلك صاحب علمٍ برهاني"(٤٩). بالكاد نجد في تاريخ الشك ملاحظةً أكثر أهميةً من تلك.

---

(47) Al-Ghazzali, Incoherence of the Philosophers, 301.

(48) Al-Ghazzali, Incoherence of the Philosophers, 302.

(49) Al-Ghazzali, Incoherence of the Philosophers, 303.

يقول ابن رشد إنّ ما أثار حفيظته قيام الغزالي بالخوض في مثل هذه الأمور علانيةً، وإنّه اضطر آسفًا للقيام مباشرةً بدحض آراء الغزالي. يرى ابن رشد أنّه من الخير لمن لا سبيل لهم إلى البرهان ألاّ يطّلعوا على الفلسفة. لكنّ المؤمنين كرهوا الفلسفة بعد أن أبلغهم الغزالي أنّها شركٌ مهلكٌ، ونتيجةً لذلك، ازدرى الفلاسفة الدين بدورهم. قدّم الغزالي قراءةً تأويليةً للعامة، ليظهر لهم صحّة النصوص المقدّسة. لكنّ ابن رشد يقول إنّ العامة لا تحتاج معرفة التأويل - إذ عليها أن تؤمن فحسب بحرفية النص، وينبغي ألاّ تثبت التأويلات إلا في "كتب البراهين" فقط، فلا "يصل إليها إلا من هو من أهل البرهان". يقول ابن رشد إنّ الغزالي أظهرها للناس جميعًا لأنّه "رام أن يكثّر أهل العلم بذلك، ولكن كثّر بذلك أهل الفساد بدون كثرة أهل العلم! وتطرّق بذلك قومٌ إلى ثلب الحكمة، وقومٌ إلى ثلب الشريعة"[٥٠]. كان ابن رشد من أول الأصوات الرئيسية التي ساهمت في النقاش حول مشاركة الفلاسفة شكّهم مع باقي البشر[*].

انقضت مرحلة اتّكاء الفقه الإسلامي على أرسطو، لكنّ تأثير ابن رشد في اليهود والمسيحيين سيكون بالغ الأهمية. جرت قراءة نصوص الفلسفة في شتّى أصقاع الإمبراطورية الإسلامية التي ضمّت في جنباتها أعدادًا كبيرةً من اليهود والمسيحيين. وكان اليهود أول من استلهم المسلمين فشرعوا في تأويل اليهودية تأويلاً فلسفيًا عقلانيًا - باللغة العربية.

---

(50) Al-Ghazzali, Incoherence of the Philosophers, 310.

(*) جميع الاقتباسات المذكورة لابن رشد هي من كتابه "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال". وقد اعتمدنا في نقل الفقرات طبعة دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٩ (المترجم).

أباحت اليهودية في فترة العصور الوسطى قدرًا ضئيلاً من الشكّ بحيث قام أحبارهم بسرد قصّتهم الخاصّة عن أيوب خاليةً من مجمل التمرّد. كان سعديا بن يوسف أول الفلاسفة التأمليين في اليهودية، عاش الرجل بين العامين ٨٨٢ و٩٤٢ وعدّ نفسه معتزليًا وكذلك عالمًا في التلمود. وباعتباره يهوديًا مولودًا في مصر – تشير ساعتنا إلى الخامسة على ساعة البحر الأبيض المتوسط – عاش ابن يوسف وسط تشكيلةٍ هائلة تضم أفلاطونيين محدثين وأرسطيين ويهودًا وزرادشتيين ومسيحيين ومسلمين علّموا معتقداتهم بحرّيةٍ وجادلوها وفنّدوها بصورةٍ نهائية. يفترض ابن يوسف أنّ مقدارًا كبيرًا من الغمز المتواصل سابقٌ لزمانه مذ بدأ الناس بالشكّ في أنّ أيًا كان هو على صواب. الساحر في الأمر أنّه يستشهد بتقاليد الشكّ القديم الخاصة به في أول مقطعٍ من مؤلّفه "الأمانات والاعتقادات": نسعى جميعًا لسبر غور هذه المسافة والمسألة العويصة التي تقع وراء متناول حواسنا، وتأمل ما قاله الملك الحكيم، 'فما هو بعيدٌ وعميقٌ جدًا من يجده؟' (سفر الجامعة، ٧-٢٤)"[٥١]. (كانوا لا يزالون في ذلك الوقت يعتقدون أنّ الملك سليمان هو من كتب سفر الجامعة – وهو سبب إطلاق سعديا تسمية "الملك الحكيم" عليه). وقبل أن يمضي ابن يوسف في عرض فلسفته، يقول إنّه ما من أحدٍ، سواءٌ أكان من الفلاسفة أم من المنافحين عن دينٍ منزلٍ، أقام منظومته على معرفةٍ يقينية. كان الجميع يتنصلون عند الحدود: أولئك الذين يجادلون في كونٍ لا محدود لم يشاهدوا

(٥١) انظر:
Saadia ben Joseph, The Book of Doctrine and Belief, in Philosophy in the Middle Ages
الصفحة ٣٤٤.

411

بتاتًا شيئًا غير محدود؛ وأولئك الذين يجادلون في الذرات – في شيءٍ ليست له هو نفسه "حرارةٌ أو برودة، رطوبةٌ أو يبوسة... لكنّه يصبح متحوّلاً بواسطة قوةٍ بعينها تنتج هذه الخواص" – لم يشاهدوا أبدًا شيئًا كهذا. يعرض فلسفته بوصفها الأفضل لأنّ حججه، كما يقول، "أقوى من حججهم" أولاً، ولأنّه يستطيع إلزام خصومه ثانيًا، وأخيرًا لأنّ النصوص المقدّسة تشهد لصالحه.

تتسم فلسفة ابن يوسف بالمحاجّة الأرسطية، على الرغم من اختلاطها بشذراتٍ كثيرةٍ من الكتاب المقدّس العبري مبعثرةٍ في تضاعيفها، وقد استخدم ذلك الأسلوب لتعزيز العقيدة اليهودية (كفكرة الخلق) على حساب أرسطو. كما أنّه استشهد بأقوالٍ لأيوب من قبيل "سأجلب معرفتي من بعيد". لا تفيد القصص التوراتية الأسطورية في شيء، ولا أوصاف الله التوراتية؛ الشيء الصحيح الوحيد الذي يمكن قوله حول الله إنّه موجود[٥٢].

لا نعلم إن كان ابن يوسف هو أول يهوديٍّ يكتب على هذا النحو، لكنّه كان أوّل من تمكّنا من قراءته. ثمة دليلٌ على أنّ ضروب الفلسفات اليونانية كافةً، من الأفلاطونية والأرسطية إلى الأبيقورية والشكوكية والرواقية، اجتذبت قدامى اليهود، لكنّ هذا الدليل اتّخذ عادةً هيئة عدوٍّ غائب: يخبرنا اليهود التقليديون عن صراعهم مع تلك الشعوب. سفر الجامعة هو أكثر النصوص التي أنتجها اليهود قربًا من الفلسفة الدنيوية، وهو أقرب إلى أبيقور منه إلى أرسطو – يقدّم لنا النصح وفق حالتنا؛ وهو لا يتجشّم عناء إيجاد البراهين. افتتح ابن يوسف حقبةً جديدةً أتيح فيها أخيرًا للطريقة اليونانية بشغل موضعٍ في تيار الفكر اليهودي السائد (بعد أن قام ورثة اليونانيين بذكر الإله اليهودي بعد أكثر من ألف عام). كما نظر إلى البحث

(52) Ben Joseph, 348.

عن الحقيقة الفلسفية بوصفه إحدى الوصايا **mitzvah**، بوصفه واجبًا دينيًا، وستظل هذه الفكرة جزءًا من اليهودية – والشكّ.

إلى جانب اليهود الأرسطيين في العصور الوسطى، هنالك أيضًا أفلاطونيون محدثون. كان أبرزهم سليمان بن جبرول (نحو ١٠٢٢- ١٠٥١). وكتابه "ينبوع الحياة" تأملٌ فلسفيٌ محض، لا يهتمّ باللاهوت. الغريب في أمر هذا الكتاب، الموضوع باللغة العربية، أنّ ما تبقى منه فقط ترجمته اللاتينية ولم يعرف أنّ مؤلفه هو ابن جبرول إلاّ في منتصف القرن العشرين، نظرًا لعدم وجود أيّ استشهادٍ من التوراة أو تعاليم الأحبار، بل إنّ مسيحيي العصور الوسطى ظنوا أنّه من وضع عربيٍّ مسلمٍ أو مسيحي. حدوث ذلك قد يكون إشارةً جسورةً على أنّ للفلسفة حياتها الخاصة في تلك الفترة. اقتبس ابن جبرول واستشهد بعقولٍ نيّرةٍ مثل ألبرت الكبير وتوما الأكويني **Thomas Aquinqs** ودنس سكوتس **Duns Scotus**. في ذلك الحين لم يعرفه اليهود إلا عبر أشعاره.

أكثر الشخصيات أهميةً في الاستجابة اليهودية للفلسفة هي شخصية الرابي موسى بن ميمون – المعروف باسم الميموني **Maimonides** (١١٣٥-١٢٠٥). كان ابن ميمون عالمًا تلموديًا وفيلسوفًا، وطبيبًا واسع الشهرة. عاش في عصر ابن رشد، وكلاهما أقاما في قرطبة عاصمة اسبانيا المسلمة – تشير الساعة على خارطة البحر الأبيض المتوسط إلى ما يقارب الثامنة. هزّت ابن ميمون، مثله في ذلك مثل ابن رشد، أفكار الفلسفة، وأراد دراستها بعمقٍ لإدراك مغزى الحياة. مع ذلك، فقد أكرهته إحدى طوائف المسلمين على الفرار من إسبانيا بسبب يهوديته. كانت حقبة عيش المسلمين واليهود والمسيحيين بسلامٍ في إسبانيا قد امتدت إلى حينٍ من الزمن، وغالبًا على نحوٍ متقطع. استهلّ ابن ميمون كتبه بكتابٍ عن شريعة

اليهود؛ أمّا كتابه "تثنية التوراة"، فهو مدوّنةٌ في الشريعة اليهودية قصد منها توجيه اليهود إلى كيفية التصرّف في كلّ الأوضاع من خلال قراءة التوراة وهذه المدوّنة، من دون الاضطرار إلى التفتيش في التلمود بحثًا عن أمثلةٍ بعينها. أصبحت هذه المدوّنة مرشدًا قياسيًا للممارسة اليهودية ولا تزال إلى اليوم أساسًا للصراطية. قيل عن ابن ميمون في العصور الوسطى إنّه "بين موسى وموسى، ما من أحدٍ يشبه موسى". كان رجلاً تقيًّا وأحد أعظم علماء الشريعة اليهودية على مرّ العصور، لكنّه قدّم أيضًا استهلالاتٍ متألّقةً لفلسفة اليهودية الدنيوية.

كذلك، فمؤلّفه الثالث العظيم "دلالة الحائرين"، كتابٌ مفتاحيٌّ في تاريخ الشك. كتب هذا الكتاب بخاصّةٍ للذين درسوا الشريعة اليهودية ثم درسوا الفلسفة القديمة فساءهم ما افترضته الفلسفة حول الإله التشبيهيّ الموصوف في التوراة العبرية. إنّه كتابٌ فريدٌ في سوء سمعته لأنّ ابن ميمون عاش في عالمٍ افترض فيه أنّ المعرفة السرية (الباطنية) ينبغي أن تبقى سريةً. لذلك أوضح في البداية أنّ الكتاب عميقٌ وعويصٌ، خلافًا لما يبدو عليه. ولن تدرك معانيه إلا أكثر العقول عمقًا وبراعةً. لا عجب إذًا في تواصل الجدال حول مرامي "دلالة الحائرين" منذ تأليفه. ما عبّر عنه ابن ميمون أساسًا موقفٌ وسطٌ بين الإيمان بالنبوّة واعتناق العقلانية. وكما أخبرنا، فسّر عظماء الحكماء شرائعنا ومعتقداتنا قبل مجيئه بوصفها كذلك: كان لبعضهم حججٌ معقولةٌ نستطيع رؤيتها، ولدى آخرين حججٌ معقولةٌ ليست في متناول مداركنا. يعترض ابن ميمون، فبعضها يتّصل بالصحّة، وبعضها سياسيٌّ (مثل الإبقاء على الخوف من الجزاء الإلهي)؛ وبعضها لسلامة العقل، للمساعدة على تنمية سجايانا النبيلة. أما بصدد ما يريده الله، فلا يمكننا البدء بالتساؤل عمّا يريده الله. الإبقاء على الشرائع شأنٌ بشريٌّ محض، وما من سببٍ يدعو للاعتقاد

بأنّ الله يأبه بنا. إنّ ابن ميمون هو أول يهوديٍّ في سجلاّت التاريخ يطرح هذا التفسير النفسي والسياسي والدنيوي لطريقة اليهود في العيش. لاحظوا أيضًا أنّه يردّد صدى الفكرة اليونانية عن أساطير الدين بوصفها عامل ضبطٍ اجتماعي.

وكذلك أيضًا دعت [الكتب المقدسة] لاعتقاداتٍ ما، اعتقادها ضروريٌّ في صلاح الأحوال المدنية كاعتقادنا أنّه تعالى يشتد غضبه على من عصاه...

أنّه قد تكون الفريضة تعطي اعتقادًا صحيحًا هو المقصود لا غير... وقد يكون ذلك الاعتقاد ضروريًا في رفع التظالم أو اكتساب خلقٍ كريم، مثل الاعتقاد أنّه تعالى يشتد غضبه على من ظلم... وكالاعتقاد أنّه تعالى يجيب دعوة المظلوم أو المغبون في الحين...(٥٣)

كان ابن ميمون طبيبًا محبوبًا، وعادةً ما كان يعمل اثني عشر ساعةً يوميًا منصرفًا إلى حشود المرضى المجتمعين في فناء داره، مقدّمًا آخر وصفاته مستلقيًا على أريكةٍ لأنّ الإنهاك أعجزه عن الوقوف.

ما تصوّر ابن ميمون عن الله؟ حسنًا، لقد علم أنّ هنالك "من لم يعلم وجود الله جلّ وعزّ، بل ظنّ أنّ الأشياء تكون وتفسد بالاجتماع والافتراق بحسب الافتراق، وأن ليس ثم مدبّرٌ ولا ناظم وجود"(٥٤). هؤلاء القوم هم "أبيقور وشيعته، وأمثاله". بيد أنّه ينبذهم ملوّحًا، "فلا فائدة لنا في ذكر تلك الفرَق، إذ قد تبرهن وجود الإله". قام أرسطو بذلك على نحوٍ صائب، وما من حاجةٍ للقلق تجاه ذلك: شيءٌ ما "فكّر" بإحداث العالم فأوجده وحرّكه. النقطة الأساسية هنا، بالنسبة إلى

---

(٥٣) انظر: Moses Maimonides, Guide for the Perplexed (New York: Dover, 1956)، الصفحة ٣١٤-٣١٥ (III، الصفحة ٢٨).

(٥٤) Maimonides ، الصفحة ١٧٣ (II، الصفحة ١٣).

تاريخ الشكّ، أنّ ابن ميمون كان مطّلعًا تمامًا على أبيقور والإلحادوية والـشكّاكين الآخرين، وعلى فكرة أنّ العالم تديره الصدفة بالكامل.

كان ابن ميمون رائعًا في تحمّل الشكوك. ووقف إلى جانب الفكرة الأرسطية عن قدم العالم، وكذلك إلى جانب الفكرة التوراتية عن الخلق من عدم، وآثر في النهايـة موقفًا لا مباليًا يتّسم بالاحترام حيال القضية. لكن كيف وجد مكانًا للخلق التوراتي؟ يوضح لنا أنّ أرسطو بنى محاكمته على قياس العالم الذي نعرفه بـالكون الـشاسع الذي يخفيه عنا الزمان والمكان وحدودنا المفهومية. ما من سببٍ للأمـل بوجـود ما يكفي من التشابه بينهما لحمل قياس أحدهما على الآخر. ويقول إنّ أرسطو قـدّم رأيًا لا يرقى درجة البرهان، وهي حقيقةٌ يغفلها كثيرٌ من الناس. من غير المعتـاد أن تحدث الأشياء على حين غرّةٍ، نعم. لكن ربّما حدث الأمر علـى هـذا النحـو. بالنسبة إلى الخلق، بالطبع ربّما لا يعدو الأمر كونه أسطورةً، لكنّ ما انصرف ابن ميمون إلى إنجازه هو إظهار معقولية أن يكون أرسطو قد أخطأ في هذه المـسألة. وقد أرضى نفسه من خلال محاجّته في أنّ أرسطو بنى قياسًا مغلوطًا، من العـالم المعلوم إلى الكون المجهول. لقد عالج مشكلة شيشرون وأغسطين حول ما كان الله يفعله أثناء انتظاره لخلق العالم بجواب أوغسطين أنّ حدوث الزمن رافـق حـدوث العالم بوصفه نتيجةً عرضيةً للحركة.

فالخلق ممكنٌ إذًا، مع أنّ المحاجة الوحيدة المعقولة هي تأييد "النبوّة" لـذلك. كان ابن ميمون مقتنعًا، وهو المحيط بمذاهب المسلمين التي وفّقت بين أرسطو من جانبٍ والقرآن والنبوّة من جانبٍ آخر، بأنّ العلم النبويّ علمٌ حقيقي، مصدره قـوّة العقل المتخيّلة. مع ذلك، كانت النبوّة وفق تصوّره نبوّةً فلسفيةً ذات طابعٍ بـشري. يقول ابن ميمون أثناء حديثه عن الله بوصفه خالقًا: "وأبونا إبراهيم عليه السلام ابتدأ

بإشهار هذا الرأي الذي ودّاه إليه النظر"[٥٥]. إبراهيم الفيلسوف! لم يكن عقلانيو اليهود حينئذٍ مخطئين بالاعتقاد بالخلق، وسينافح اليهود والمسيحيون عن هذه الكلمات لقرونٍ من الزمن. تقترح محبّة الناس الكبيرة لكتاب 'الدلالة'، جيلاً بعد جيل، أنّ هنالك كثيرًا من الناس يصفون أنفسهم بأنّهم "حائرون".

طوّر ابن ميمون طريقةً منهجيةً جديدةً للتحدّث عن الله. وفقًا للفلسفة الصالحة، لا نستطيع معرفة أيّ شيءٍ عن الله سوى أنّه موجودٌ، فلا يمكن حقًّا قول شيءٍ عنه. مفاد فكرة ابن ميمون هو التعبير عن كلّ ما يمكن أن يقال عن الله بصيغة النفي. يستشهد أنّ "التوراة تكلّمت على لسان بني آدم" وهي تفعل ذلك ليسهل فهمها. ويشرح أنّنا، في الواقع، نعلم أنّه ليست لله هيئةٌ جسمانية، ولا يرتبط بنا، ولا يمكن فهمه بمصطلحات السمات البشرية. يمكننا القول فقط إنّه ليس بعاجزٍ ولا قويٍّ ولا حكيمٍ ولا عظيم. فقولنا إنّه حكيمٌ سيكون مشابهًا في النهاية لمقابلتنا ملكًا اشتهر بما يملك من أكداس الذهب ونمتدحه بامتلاك بعض الفضة. "فهلا يكون هذا تنقيصًا منه؟"[٥٦]

يفترض ابن ميمون مقدّمةً منطقيةً مفادها أننا بقدر نفينا صفات الله بالكامل، بقدر ما نزداد قربًا منه، لأنّنا سنمعن النظر في استحالة إدراك كنهه. وكان لديه كثيرٌ من العروض الطريفة عن الكيفية التي يستطيع المرء بها معرفة الأجسام أو الظواهر، من قبيل السفينة أو النار، من خلال الوصف السلبيّ، لكنّه ينزع الصفات عن السفينة حتى نعلم أنّها، على سبيل المثال، شيءٌ خشبيٌّ مجوّفٌ وكبيرٌ يطفو. مع ذلك، لم تكن وجهة نظره حول الله طريقةً حصيفةً لاكتشاف الصفات

(55) Maimonides, 172.

(56) Maimonides, 87.

الثبوتية. لقد كانت تفاعلاً مقصودًا مع غياب تلك الصفات. كان في هيكل أورشليم القديم حجرةٌ فارغةٌ تعدّ ضريحه الأقدس. أضحى ما لا يمكن تصوّره غير قابلٍ للتصوّر بطريقةٍ جديدةٍ كليًا. يقول ابن ميمون، "فاحرص كلّ الحرص أن تزداد سلب شيءٍ بالبرهان، لا أن تسلب بالقول فقط". عليك أن تعني ذلك حقًا. على سبيل المثال: "وكذلك يلزم أنّه موجودٌ وليس بمعنى الوجود فينا"، فما نعنيه بالوجود لا ينطبق على وجود الله.

"ولا أقول إنّ موجب صفات الله تعالى، مقصّرٌ عن إدراكه... بل أقول نفى وجود الإله من اعتقاده وهو لا يشعر". إن قال أحدهم إنّ طعم الشوكولاه أزرق فلن تجادل في اللون، بل ستوضح أنّ الطعم غير مرئي. فكرة الإله الذي يمكن وصفه مغلوطةٌ بالكامل. بأسلوبٍ رائعٍ يطلب ابن ميمون منّا أن نتخيّل رجلاً يعلم أنّ كلمة فيلٍ تدلّ على حيوانٍ، لا أكثر ولا أقل. لنتخيل أنّ أحدهم ضلّله قائلاً إنّ الفيل:

> حيوانٌ ذو رجلٍ واحدةٍ، وثلاثة أجنحةٍ مقيمٌ في أعماق البحر، جسمه شفافٌ، وله وجهٌ عريضٌ مثل وجه الإنسان وصورته وشكله ويتكلّم مثل الإنسان وتارةً يطير في الهواء وتارةً يسبح كالسمك. فإني لا أقول إنّ هذا تصوّر الفيل على خلاف ما هو عليه، ولا أنّه مقصّرٌ في إدراك الفيل، بل أقول إنّ هذا الشيء الذي تخيّله بهذه الصفة مخترعٌ كاذبٌ وليس في الوجود شيءٌ كهذا، بل هذا شيءٌ معدومٌ أوقع عليه اسم شيءٍ موجودٍ مثل عنقاء مغربٍ وفرس إنسان. ونحو ذلك من الصور الخيالية التي أوقع عليها اسم شيءٍ من الموجودات، إمّا اسمٌ واحدٌ أو مشتق"(٥٧).

(57) Maimonides, 89.

والله يلزم عن وجوده البساطة المحضة، فإذا قلنا إنّ هذه الذات المسماة إلهًا هي ذاتٌ فيها معانٍ تتّصف بها، "فقد أوقعنا تلك الاسمية على عدمٍ محض"، فالفيل الذي حكينا عنه لا وجود له. لاحظوا أنّ ابن ميمون وبعد أول شيءٍ يتّصف بالغرابة كأن تكون له رجلٌ واحدةٌ وثلاثة أجنحةٍ، يحيل في هذه اللحظة إلى أشياء غريبةٍ تُقال عن الله. ميّزوا ذلك الفيل غير الموجود الآن؟ ينبغي أن يكون العالم، بالنسبة إليه، ثمرة جوهرٍ مفردٍ لديه إمكانية خلق النماذج، لكنّ تلك صرخةٌ بعيدةٌ من تشبيهية الكتاب المقدّس. ذلك أوج الشكّ اليهودي. وفي هذا الصدد، يستشهد ابن ميمون كثيرًا بالكتاب المقدس: "لأنّ الله في السماء وأنت على الأرض، فلتكن كلماتك قليلةً. (سفر الجامعة، الفصل الخامس، الآية الأولى)"(٥٨). ويجد تشجيعًا آخر على عدم قضاء الوقت في الصلاة، كما يذكر المزمور ٦٥: ٥، "لك ينبغي التسبيح"(*)، والمزمور ٤:٤(**)،"تكلّموا في قلوبكم على مضاجعكم وكونوا ساكتين"(٥٩). وبدلاً من تسبيح الله، يقدّم نصحه، "فالسكوت أولى، والاقتصار على مدارك العقول، كما أمر الكاملون"(٦٠).

كان ابن ميمون يهوديًا ملتزمًا، لكنّه يعلّل ضرورة الشرائع والصلوات والشعائر استنادًا إلى عجز البشر عن إدراك عبادة الله المجرّدة بكلّ معنى الكلمة والخالية من الشرع. يحتاج البشر دينًا لأسبابٍ تتعلّق بالآراء وبالأخلاق، وبالأعمال السياسية المدنية: أفضل خياراتنا بالنسبة إلى الاعتقادات هو العقل والتأمّل والتسليم.

---

(58) Maimonides, 87.

(*) الصحيح: المزمور ٦٥: ٢، ويضيف ابن ميمون أنّ "شرحه السكوت عندك هو التسبيح" (المترجم).

(**) الصحيح: المزمور ٤: ٥ (المترجم).

(59) Maimonide, 85.

(60) Maimonides, 85.

يرى ابن ميمون "جمهور المؤمنين" مثل "حشدٍ يتقيّد بالفرائض، لكنّه جاهل"(٦١). كما أنّه يجادل في أنّه حين تتعارض المعرفة القديمة، معرفة أرسطو أو معرفة حكماء اليهود، مع تنامي المعرفة العلمية، ينبغي طرح المعرفة القديمة لمصلحة الحقيقة. وحين سئل عن رأيه في التنجيم، وهو أشبه بالخرافة مع أنّ كثيرًا من حكماء التلمود أيّدوه، كان جازمًا. "كامل موقف أولئك الذين يتنبأون بالمستقبل من النجوم يعتبره أهل العلم خاطئًا". ويؤكّد أنّ ذلك يعني أنّ التنجيم كاذب. يكتب أننا لو بحثنا في التلمود والمدراش لوجدنا أنّ الحكماء تحدّثوا عن تأثير النجوم في الناس، لكنّه يقول، "لا تعتبر ذلك مشكلةً، إذ لا يليق ذلك بالتخلي عن المعرفة الراسخة التي أثبتتها البراهين... وتعتمد بدل ذلك على تعاليم حكماء أفراد ربما غفلوا عمّا هو جوهريٌّ في هذه المسائل... لا ينبغي أبدًا أن يضع الإنسان العقل وراءه، لأنّ العينين موجودتان في الأمام وليس في الخلف"(٦٢).

أخيرًا، لاحظوا أنّ ابن ميمون اهتمّ باثنين من كبار شكّاك اليهود. أولهما إليشاع بن أبوياه، 'الآخر'، الذي ازدراه ابن ميمون، مثله في ذلك مثل كثيرين، لكنّه تجاهل أمورًا اتهم التلمود إليشاعَ بالإيمان بها أو ممارستها. مع أنّ إليشاع تميّز، خلافًا لذلك، بأنّه أحد الذين آمنوا ومارسوا كلّ الأمور التي وُسمت بها بدعٌ شاعت في زمن ابن ميمون وعالمه العربي. وهي أمورٌ تتضمّن الاعتقاد بقدم العالم وجحد الأنبياء. أقامت سارة سترومسا **Sarah Stroumsa** حجةً معقولةً مفادها أنّ ابن ميمون كان يحيل مباشرةً إلى ابن الراوندي: لم يذكر ابن ميمون شيئًا تقريبًا

---

(61) Maimonides, 384.

(٦٢) مثلما ورد في:
Marvin Fox, Interpreting Maimonides (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1990)
الصفحة ٣٣١.

ممّا قاله التلمود عن إليشاع، وعوضًا عن ذلك قـدّم وصـفًا ينطبـق علـى ابـن الراوندي(٦٣). من الممكن أيضًا أنّ ابن ميمون سمع بيهودٍ مارسـوا هـذه البـدع. على أيّ حال، فقد أوضح بجلاءٍ أنّه سمع بعديدٍ من اليهود غير المؤمنين، وتحـدّث عن أولئك الذين "زعموا أنّهم أكثر فطنةً وبراعةً من الحكمـاء"، وأولئـك الـذين "يسخرون باستمرارٍ من أقوال الحكماء". أمّا الشكّاك الثاني فهو أيوب الذي عرضه ابن ميمون ضمن قراءةٍ عجيبة. حيث خصّص فصلين من كتابه "دلالة الحـائرين" لتحليل سفر أيوب، وتبرّأ من عادة الأحبار القائمة من سالف الأزمنة بتجاهل تمـرّد أيوب. عوضًا عن ذلك، تعرض القصة كما يقال نضج أيوب الـذي اكتـسبه مـن التجربة، ينبغي أن نشعر بجلال عظمة الله ولا نقلق إن كـان "يعلـم أو لا يعلـم، أو يعتني أو يهمل"(*). لم يؤمن ابن ميمون بالعناية الإلهية، بل لم يؤمن بإلهٍ يـتكلّم ويفعل، فحوّل بالتالي قصّة أيوب إلى مثلٍ عن ضبط النفس والتساؤل.

كانت لابن ميمون مكانةً كبيرةً في أواخر العصور الوسطى، إذ إنّ كتبه التي انتشرت على نطاقٍ واسعٍ في إسبانيا وجنوب فرنسا أحـدثت دفعًـا فـي الفلـسفة اليهودية استمرّ لعدة قرون. نهض تيار القبالة الصوفي اليهودي الشهير ردًّا علـى ابن ميمون وغيره من فلاسفة اليهود العقلانيين. غيـر أنّ أشـكالاً أخـرى مـن التصوّف اليهودي ظهرت قبل ابن ميمون، ترتّب عليها عملٌ كثيرٌ على الممارسات النفسية – البدنية مثل الصوم لعددٍ معيّنٍ من الأيام، واتخـاذ وضـعياتٍ غريبـةٍ، وهمس كلماتٍ أو عباراتٍ محدّدةٍ أو الهمهمة بها. وكما أشار الباحث الكبيـر فـي التصوّف اليهودي جيرشوم جي شوليم **Gershom G. Scholem**، يعتمد التـصوّف

---

(63) Strousma, 222-238.

(*) اعتمدنا في نقل اقتباسات "دلالة الحائرين" طبعة مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، دون تاريخ (المترجم).

على أشخاصٍ يشعرون بانفصال شديدٍ عن الله: إن كانت هنالك مرحلــة الإيمــان الساذج التي ترى الله في الطبيعة، ثمّ مرحلة العقلانية التي ترى الله خارج الطبيعة، فمرحلة التصوّف تلي ذلك كمحاولةٍ لاسترجاع ذلك الإله البعيد[٦٤]. يذكّرنا المؤلّف بالغزالي. فخلافًا للفيلسوف، لا يجحد المتصوّف المعرفة المنزلة، لكنّه يرغب تمامًا بتوليد معرفةٍ جديدةٍ تغمر المعرفة القديمة. كان لهذا النوع من التــصوّف وظيفــةً معتبرةً في اليهودية، ربّما لأنّ الصراطية لم يكن لديها ما يكفي من السيطرة علـــى سلطة الدولة الدنيوية لسحقه. كانت القبالة، التصوّف اليهودي العظيم، مزيجًا مـــن تصوّر ابن ميمون عن كلّية امتناع معرفة الله والغنوصية القديمـــة والأفلاطونيـــة المحدثة وأساطير الشرق القديمة والتصوف الألماني – اليهودي الأسبق الذي يطلق عليه اسم الحسيدية (وهو اسمٌ يطلق على كثيرٍ من التيارات لأنّه يعنـــي "التقـــي"). كانت هذه الحسيدية منظومة ممارساتٍ نفسيةٍ – بدنيةٍ تطوّرت لبلوغ حالات النشوة (البحران) والتوصّل إلى إلقاء نظرةٍ خاطفةٍ على الله، معدّةً لجماعةٍ مختـــارةٍ مـــن المريدين.

للقبالة مؤسّسان وصلا، على الرغم من اختلافهما، إلى التصوّف من خـــلال ابن ميمون وأثنيا على أعماله حتى بعد تحوّلهما إلى التصوّف. أحدهما إبراهيم أبو لافيا (نحو ١٢٤٠–١٢٩١)، الذي تصوّر تصوّفه بوصفه إضافةً إلى الخطوة الأخيـــرة من "دلالة الحائرين" الذي كان يكنّ له بالغ الإكبار. ربما الأمر كذلك، لكنّها خطـــوةٌ عملاقة. كان ما أوصى به أقرب إلى أديان الاستنارة الشرقية. يتأمّل المـــرء فـــي حروف الأبجدية العبرية باستخدام مناهج تحاكي كثيرًا فـــي أســـاليبها الموســـيقى.

(٦٤) انظر:
Gershom G. Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism (New York: Schocken, 1941)
الصفحة ٧–٩.

نستشهد مجدّدًا بشوليم، "تمثّل تعاليمه نسخةً، ولو أنّها مصبوغةٌ بالصبغة اليهودية، من تقنيةٍ روحيةٍ قديمةٍ وجدت تعبيرها الكلاسيكي في ممارسات الزهّاد الهنود الذين اتّبعوا نظامًا اشتُهر باسم اليوغا"(٦٥).

حوّل موسى الليوني[*] Moses de Leon القبالة إلى الحركة الكبيرة التي آلت إليها. أضحى مؤلفه الشهير "الزهار" نصًا مركزيًا في مذهب القبالة، وأصبح في الواقع نصًا يهوديًا شرعيًا، إذ كان ولعدة قرون بمنزلة الكتاب المقدس والتلمود. إليكم ما نعرفه عن مؤلف الكتاب: في العام ١٢٦٤، حين كان موسى الليوني في الرابعة والعشرين من عمره، أنفق مالاً وجهدًا معتبرًا للحصول على ترجمةٍ عبريةٍ لـ "دلالة الحائرين" أجريت خصيصًا من أجله. وفي سبعينات القرن الثالث عشر، تصادق مع أحد أتباع قبالة أبو لافيا. كما أننا نعلم أنّه قرأ أجزاءً من كتاب "تاسوعيات" أفلوطين الذي عرف لاحقًا باسم "إلهيات أرسطو"، حيث اطلع على الصعود المنتشي للفيلسوف إلى عالم الحقيقة.

تمّ وضع "الزهار" نحو العام ١٢٨٠، في وقتٍ كانت فيه الحملات الصليبية تمزّق أوروبا، وتدمّر أحيانًا، أثناء ذلك، الجزء الأعظم من الجاليات اليهودية. قدّمت الفلسفة تفسيرًا عقلانيًا لليهودية، لكنّ الناس يتوقون، في الأزمنة الصعبة، إلى مواساة الدين. زعم "الزهار" أنّ الشريعة اليهودية ليست بحاجةٍ إطلاقًا لدفاعٍ عقلانيٍّ، لأنّ إيماءاتها كافّةً جزءٌ من شعائر معرفةٍ سرّيةٍ ينبغي القيام بها لإصلاح العالم المهشّم. بمثل هذا، يبدو الليوني متأثرًا على حدٍّ سواء بالغنوصية القديمة والأفلاطونية المحدثة، لكنّ مثل هذا التصور لا يجد أفضل من عالم الرموز

(65) Scholem, 139.

(*) اسمه العبري موسى بن شمطوب، عاش في إسبانيا في القرن الثالث عشر (المترجم).

والشعائر للإحاطة بالمغزى. في القرن السادس عشر، سيتطابق ذلك مع القبالة التي دافع عنها إسحاق لوريا Isaac Luria في فكرته عن ترميم "الإناء المكسور" للنور الإلهي من خلال أعمال الشفقة. أمّا في القرن الثالث عشر، فقد أحيت القبالة أفعال اليهودية بوصفها ذات دلالةٍ مبهجةٍ لأنّ كلّ فردٍ، وفقًا لـ "الزهار"، يصلح العالم على نحوٍ غامضٍ من خلال القيام بفرائضه الشرعية. وفي حين كان برنامج أبو لافيا نظاماً للنشوة مخصّصًا للصفوة، كان برنامج "الزهار" نظامًا مخصّصًا للعامة بصورةٍ واضحة، ومعدًّا لإحياء معتقدات الإيمان الشعبي الساذج الذي تحدّاه الفلاسفة.

في غضون ذلك، كان لاوي بن جرشون **Levi ben Gershom** (١٢٨٨-١٣٤٤) الشهير بالجرشوني، نسبةً لجنوب فرنسا، واحدًا من ثمار التيار الفلسفي اليهودي الذي استهلّه ابن ميمون، وساعتنا تشير الآن على خارطة البحر الأبيض المتوسط إلى حوالي التاسعة. بحلول القرن الثالث عشر، تحوّلت لغة الفكر عند اليهود من العربية إلى العبرية، وقد أثّرت الترجمة العبرية لأعمال ابن ميمون تأثيرًا عميقًا في تشكيل عالم ابن جرشون. كان ابن جرشون عالمًا وفلكيًا وعالم رياضيات، وقد استخدم غرفةً مظلمةً(*) لمراقبة الكسوف والخسوف وغيرهما من الظواهر الفلكية. يمكننا اعتبار ابن جرشون أوّل من التقط صورةً ضوئيةً من خلال استخدامه نوعًا من الورق المعالج، "ظهّره" لاحقًا، ومكّنه من تتبّع أثر الصورة المنعكسة داخل إحدى هذه "العلب المعتمة" على هيئة رسمٍ دقيق. كذلك، اخترع ابن جرشون "عصا يعقوب"، وهي عمودٌ ذو صفائح معدنيةٍ تستخدم لحساب الأبعاد الزاويّة بالإحالة إلى النجوم، تجعل الرحلات عبر المحيط ممكنةً. لم يكن هذا الجمع

(*) الغرفة المظلمة، علبةٌ معتمةٌ فيها عدسةٌ محدبةٌ أو ثقبٌ لعكس خيال جسمٍ خارجيٍّ على شاشةٍ داخلية (المترجم).

بين إبداع النظرية والتقنية موجودًا تقريبًا في العصور الوسطى. شدّد ابن جرشون، أكثر من أيّ شخصٍ آخر في زمنه، على ضرورة الملاحظة التجريبية كقاعدةٍ للبحث الفلكي أكثر من مجرّد وضع النظريات بالاعتماد على الملاحظات القديمة والتخمين.

يبدو أنّه الوحيد الذي دحض النموذج البطلمي الذي يجعل الأرض مركز النظام الشمسي. ربّما استقى الفكرة من قراءته لابن ميمون الذي أشار إلى عدم وجود طريقةٍ للتحقّق من صحة أفلاك التدوير التي وصفها بطليموس(*). استخدم ابن جرشون غرفته المظلمة للتحقّق فيما إذا كان سطوع المريخ يتغيّر بطرائق تؤيّد فكرة تحرّك الكواكب ضمن أفلاك التدوير، لكنّ ذلك لم يحدث. لم يقدّم حتى كوبرنيك أو كبلر أو غاليليو، الذين سيحلّون الأحجية ويعيدون حلّها بعد ثلاثة قرون، دحضًا للنموذج القديم. لم يتحدّث أحدٌ تقريبًا عن هذا الجانب من القصة، لكنّنا معنيون بالشكّ وليس فقط بالحلول الجديدة. طرح ابن جرشون المسألة على هيئة تساؤلٍ، وربما ساعدت معرفة كوبرنيك بعمل ابن جرشون على إرشاده إلى الوجهة الصحيحة. أمّا في القرن العشرين، فقد تمّ الاعتراف بهذه المساهمات عبر إطلاق اسم ابن جرشون على إحدى فوهات القمر، ما أكسب عالم القرن الرابع عشر لقب "الرابي الأول على سطح القمر"(٦٦).

كانت مقاربتا ابن جرشون للفلسفة وللدين متشابهتين. فإلى جانب علمه، اشتهر لقرونٍ بتعليقاته على شروح ابن رشد لأعمال أرسطو. ولم يتّفق مع الفيلسوف على كلّ المسائل، لكنّه وافقه على أنّ الله لا علم له بمجريات الحياة. أقنع أرسطو ابن

(*) فلك التدوير، دائرة صغيرة يدور مركزها على محيط دائرة أكبر منها (المترجم).

(٦٦) صادق على التسمية الاتحاد الدولي لعلوم الفلك في بداية القرن العشرين.

ميمون بهذا القدر تقريبًا: عاش ابن ميمون كيهوديٍّ ملتزم، لكنّه لم يعتقد فلسفيًا أنّه يمكن حمد الله وشكره والتوسّل إليه. هنالك جوهرٌ للكون، ربّما يشعر بنا ويحسن إلينا؛ إنّ ذلك بالنسبة إلى ابن ميمون مصدر قوّةٍ في أعماق الدين اليهودي، حتّى لو اقتضى الأمر وجود كثيرٍ من الأفكار الأسطورية لهداية الأسلاف إلى الإيمان. خلافًا لذلك، يمكن القول بأنّ إله ابن جرشون سيكون عارفًا بنا مادام أنّ جوهره بمجمل صياغته هو ما نحن عليه. "مادام أنّ الله لا يكتسب معرفته منهم؛ إنّهم بالأحرى يكتسبون وجودهم من معرفته بهم، لأنّ وجودهم نتيجة أمرٍ جليٍّ يتعلّق بهم متأصلٍ بالعقل الإلهي"[٦٧]. لاحظوا عدم وجود تفكيرٍ إلهي متضمّنٍ هنا.

لقد كان إخلاصه للعقلانية مسألة اقتناعٍ شخصي ويمكن أن يستشهد بمرجعياتٍ تؤكّد حقّه بذلك:

ما من شيءٍ في أقوال الأنبياء يتضمّن ما يتعارض مع الرأي الذي قمنا بتطويره بأدوات الفلسفة. إذاً، يتحتّم علينا اتباع الفلسفة في هذه المسألة. لأنّه حين تبدو التوراة المفسّرة حرفيًا متعارضةً مع مبادئ برهنها العقل، فالصحيح أن تفسّر تلك المقاطع وفق الفهم الفلسفي، شريطة ألا يقضى على أيٍّ من مبادئ التوراة الأساسية. يسلك ابن ميمون هذا المسلك في حالاتٍ كثيرةٍ، كما يظهر ذلك كتابه الشهير "دلالة الحائرين"[٦٨].

مع إلهٍ غير عارفٍ ولا سبيل إلى معرفته ومغرقٍ في النأي، وتوراةٍ يمكن دحضها تحت سقف عدم القضاء عليها، نصل إلى عمق الشكّ اليهودي.

---

(67) Gersonides, The Wars of the Lord, ch. 3, in Philosophy in the Middle Ages, 434.

(68) Gersonides, 434.

كان التوازن بين متصوّفة اليهود وعقلانييهم على وشك التغير. تعرض يهود اسبانيا إلى ضغطٍ هائلٍ للارتداد عن عقيدتهم استهلّته مذابح العام ١٣٩١، وفي نهاية المطاف بقي بعض السكان يهودًا في الخفاء، وأطلقت عليهم تسمية يهود الأندلس المتنصّرين **Marranos**. كانت مهمّة محكمة التفتيش الأسبانية تصيّد هؤلاء اليهود. وحين تمكّن الملك فرديناند والملكة إيزابيلا من طرد المسلمين من اسبانيا في نهاية المطاف، أعادا النظر في وضع اليهود. كان لليهود في اسبانيا مجتمعٌ ثريٌّ ومعقّدٌ يعود بتاريخه إلى مئات السنين، كما كانت اسبانيا موطنًا للشعب اليهودي مثلها في ذلك مثل الشرق الأوسط وأوروبا الشرقية. في العام ١٤٩٢، منح يهود إسبانيا مهلة ثلاثة شهورٍ للمغادرة أو التحوّل إلى المسيحية. كيف يمكن أن يغادر إنسانٌ عالمه؟ خسر المغادرون ممتلكاتهم كافّةً تقريبًا. عرض ملك البرتغال ملاذًا آمنًا بسعرٍ مرتفعٍ قبل به عددٌ كبيرٌ من اليهود، وبعد قبضه المال بدأ ببيعهم كعبيدٍ أو التخلّص منهم بطريقةٍ أخرى.

بعد زمنٍ طويلٍ من التعايش الهادئ إلى حدٍّ ما، تعرّض يهود اسبانيا إلى اضطهادٍ مفاجئٍ ومروّع. قضى الجوع على كثيرٍ منهم في ضواحي بعض المدن المسيحية في أرضٍ أجنبية. خسروا جميعًا عالمهم، بكلّ ما فيه من مسرّاتٍ ومعابد فسيفسائيةٍ رائعةٍ وأغانٍ وأدبٍ وأطعمةٍ ودعابات. تحوّلت القبالة من خلال هذا التمزّق الرهيب، كي تصف كلّ ما في الكتاب المقدس وفي حياة اليهود بصورةٍ عامّةٍ وكأنّه يدور حول النفي والعودة. شدّد "الزهار" على أفعال الندم و"استطياب" مرارة المنفى. في التصوّر القبالي لأيوب في هذه الفترة، يتعلّق مصير البشرية بقدرة أيوب على تحمل عذاباته. من الجليّ أنّ فكرة ترتّب نتائج كونيةٍ على الألم الشخصي، حتّى لو لم يكن المرء مؤمنًا بالعناية الإلهية، كانت ملاذًا ليهود اسبانيا المنفيين. أخيرًا، شقّ يهود الأندلس المتنصّرون، وأحيانًا بعد أجيال، طريقهم نحو

أراضٍ أفضل – لقد أسّسوا، هم أو أخلافهم، المجتمعات اليهودية في أمستردام ومدينة نيويورك وهامبورغ ولندن – حيث عادوا إلى اليهودية العلنية الشائعة التي أضحت في ذلك الحين غريبةً على نحوٍ مدهشٍ عنهم. وفي نهاية المطاف، ستصبح هذه المجتمعات حقولاً خصبةً للشك. ومع ذلك، تطوّرت اليهودية تصوّفيًا على نحوٍ متزايدٍ بعد كارثة العام ١٤٩٢. توقّف الشك وسط الشعب اليهودي مثلما توقّف وسط المسلمين، لكن ليس قبل أن تمسّ الشعلة ثقافةً أخرى، أي المسيحيين.

العقلانيون السكولائيون (المدرسيون) وعصر النهضة الأوروبية

حين غادرنا أوروبا المسيحية في أواخر القرن التاسع، كانت مدارس شارلمان الأسقفية تدرّس منطق بويثيوس. تعلّم الدارسون في تلك المدارس كيفية عمل العالم من خلال بحوثٍ حول أفلاطون وأرسطو وشيشرون والرواقيين كتبها مفكّرو العصور الوسطى الأوائل مثل إزيدور الأشبيلي **Isidore of Seville** والموقّر بيدي **Bede**. أخيرًا، استندت الفلسفة الطبيعية للمدارس الأسقفية بصورةٍ كاملةٍ تقريبًا إلى كتاب أفلاطون "التيماوس" الذي أحاط به شرح كالسيديوس، فضلاً عن ترجمته الجزئية. ذلك كلّ ما كان لديهم؛ كانت المكتبات الغنية بحوزة الشرق وكان الشرق بحوزة العرب.

وعلى الرغم من ذلك، كان هذا العالم يطوّر معركته الضارية بين عقلانيين ومتصوّفةٍ سيتأثّرون بالعالم الخارجي على نحوٍ ما. هنا كان العقلانيين أنسيلم من كنتربيري **Anselm of Canterbury** (١٠٣٣–١١٠٩)، صاحب البرهان الشهير، وبيتر أبيلار **Peter Abelard** (١٠٧٩–١١٤٢)، صاحب سيرةٍ أجفلت جميع الناس. أمّا في الجانب المواجه، فهنالك المؤلّفة الموسيقية والمتصوّفة المدهشة

هيلدغارد من بينجين Hildegard of Bingen (١٠٩٨-١١٧٩). كان قتالاً متعادلاً. مفاد برهان أنسيلم على وجود الله أنّه توجد لدينا فكرةٌ عن إلهٍ كامل، لكنّ الواقع هو دائمًا أفضل ممّا هو غير واقعي، كذلك الله، لا بدّ أنّ كماله واقعي. لم يطل الأمر بالناس للإشارة إلى أنّنا لا نستطيع فعليًا جعل وجبة طعامٍ ثلاثية المراحل تبدو بالتخيل وكأنّها وجبةٌ كاملة. ظلّ الإيمان المسيحي يميل بشدّةٍ إلى العقلانية والأدلّة والبراهين، ويصحّ الأمر نفسه على أبيلار - لم يكن شكّاكًا، لكنّه يفيد قصّتنا إلى حدٍّ ما بوصفه عقلانيًا تصبّ أعماله في مصلحة الإيمان. كما أنّه توصّل إلى فهم أرسطو بدقّةٍ لم تتوفّر في عالمه منذ قرون. إليكم ما يجفل: أكثر ما أبقاه في الذاكرة إغواؤه هيلواز، واحدةً من تلاميذه وابنة كاهنٍ بارزٍ في باريس، واقترانه بها سرًّا لاحقًا. وحين لم يتمكّن من العيش مع زوجه علنًا، قام أقاربها بخصيه. ثمّ مضى إلى جماعةٍ رهبانيةٍ بينما مضت هي إلى ديرٍ، حيث تبادلا عدّة رسائل وطوّرا إيمانهما المستنبط منطقيًا.

قلت آنفًا إنّ المعركة بين الفلسفة والتصوّف كانت قتالاً عادلاً. تمتّع الطرف الصوفي بتغطيةٍ حسنةٍ من جانب هيلدغارد، التي تقدّم سيرتها المهنية برهانًا على ما يعارضه الشكّ. كانت هيلدغارد، المولودة في ألمانيا في العام ١٠٩٨ لأسرةٍ نبيلةٍ، في الثامنة من عمرها فقط حين أرسلها ذووها إلى ديرٍ بندكتيٍّ موسرٍ تديره رئيسة راهباتٍ متصوّفةٍ شهيرةٍ تدعى جوتا. أنشأت هذه المرأة هيلدغارد بنفسها، الفتاة التي خلفت في نهاية المطاف جوتا رئيسةً للدير، وغادرت بعد حينٍ لتأسيس ديرٍ أشدّ التصاقًا بفكرة الفقر، قرب بينجين. منحها نبل محتدها وموجّهتها الشهيرة مكانةً خاصةً، وكانت موهوبةً إلى حدٍّ يفوق الوصف. قالت إنّه كانت لديها رؤىً منذ صباها، ودوّنت مجلّداتٍ مليئةً برؤىً وشحناتٍ رمزيةٍ مفعمةٍ بالحياة وبعدم الورع.

بعد اطلاع القديس برنار من كليرفو Bernard of Clairvaux، وهو مصلحٌ رهبانيٌّ من القرن الثاني عشر، على عملها، راحا يتراسلان بحماسة. ضمن برنار موافقة البابوات على لاهوت هيلدغارد، كما أنّه حصل من البابا على إدانة بعض فرضيات أبيلار العقلانية. وسرعان ما راحت هيلدغارد تجول أرجاء ألمانيا توجّه محاضراتها إلى الرهبان والكهنة والموظّفين الدنيويين، تعيد سرد رؤاها عليهم وتوبّخهم على خطاياهم الجسدية. كما أنها كتبت أبحاثًا طبّيةً مرموقة. وعلى الصعيد الشخصي، كان لها أيضًا أتباعٌ كثر، جاؤوها طلبًا للمشورة. غالبًا ما وصفت كأحد أكثر المفكرين النفسيين عمقًا في زمانها. ما يثير الدهشة، لم يكن ذلك أهمَّ ما تتمتّع به، فقد كانت أول مؤلّفٍ موسيقيٍّ في الغرب نعرف سيرة حياته، ولا تزال موسيقاها التي اتّخذت شكل ترنيماتٍ ملائكيةٍ سماويةٍ تعزف إلى يومنا هذا. كما أنّها ابتكرت المسرحية الأخلاقية.

كان هنالك إذًا مفتونون بالفلسفة ومفتونون بالتصوّف، لكنّ هذا التوازن كان على وشك التغير. نحو العام ١٠٠٠، شجّع ضعف الخلافة في قرطبة الفاتحين الجدد، "مُستردّي"، إسبانيا لصالح المسيحيين (عاش القوط الغربيون، وهم قبائل جرمانيةٌ مسيحيةٌ هرطقية، في إسبانيا قبل المسلمين). خلال القرون التالية، نقل الفاتحون الجدد الأفكار الحديثة ليهود إسبانيا ومسلميها إلى مسيحيي أوروبا. وكانت هنالك مراكز كبرى للتعليم في طليطلة وصقلية، ظلّت معظم القرن الحادي عشر خارج متناول العالم المسيحي، الذي كان يعلم أنّ معارف المسلمين أوسع من معارفه بما لا يقاس. تدبّر ألفونسو ملك إسبانيا، بمساعدة السيد، المحارب المرتزق الجسور، أمر الاستيلاء على طليطلة في العام ١٠٨٥. وفي العام ١٠٩١، استولى النورمانديون على صقلية. وطيلة القرن الثاني عشر، اندفع الدارسون إلى هاتين الوجهتين لإيجاد مؤلّفاتٍ باللغة العربية، وإلى وجهاتٍ مختلفةٍ في إيطاليا سعيًا وراء

مؤلّفاتٍ بالعربية واليونانية. ومعظم الأعمال التي وضعوا أيديهم عليها كانت قد حظيت سابقًا بترجماتٍ شائكة.

كان العلم في الأغلب هو من أكمل دورةً حول البحر الأبيض المتوسط وليس الأدب. في هذه الموجة، ومجدّداً، غيّرت حفنةٌ من المترجمين العالم. حيث ترجم جيرارد من كريمونا **Gerard of Cremona** (توفي في العام ١١٨٧) من العربية إلى اللاتينية أعمالاً لأرسطو وبطليموس وإقليدس وجالينوس والرازي وابن سينا، وقد ترجم إجمالاً نحوًا من سبعين كتابًا. وفي وقتٍ لاحقٍ، ترجم وليام من موربيك **William of Moerbeke** (نحو ١٢٢٠-١٢٨٦) من اليونانية إلى اللاتينية معظم أعمال أرسطو وأرخميدس، وتشكيلةً واسعةً من الشروح، وقد ترجم نحوًا من خمسين مؤلّفًا. لم تتلقَّ أوروبا الغربية في يومٍ من الأيام مثل هذه الجمهرة الجديدة من الأعمال. يقول المؤرّخ إدوارد غرانت **Edward Grant**: "كان تأثير كتابي 'مبادئ الهندسة' لإقليدس و'المجسطي' لبطليموس قادرًا على تحويل قاعدة العلم. بدا الأمر كما لو أنّ الغرب غادر صحراء قاحلةً وانتقل إلى واحةٍ غزيرة المياه"[٦٩]. يعدّ غرانت أحد أفضل مرجعيّاتنا عن العصور الوسطى، ويعرض كتابه "الله والعقل في العصور الوسطى" إثباتًا مدهشًا على الدور البارز للعقل في هذه القرون الملتبسة.

وكما يوضح غرانت، كانت نصوص أرسطو الجديدة والأرسطية هي التي غيّرت حقًّا كلّ شيء. لقد وضع الفيلسوف العظيم منهجًا ومبادئ لجميع أصناف

---

(٦٩) انظر:
Edward Grant, God and Reason in the Middle Ages (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2001)
الصفحة ٨٧.

فروع المعرفة. وحين لم تكن هذه العوالم الفكرية في ثقافة الأوروبيين في ذلك الزمن إلاّ خليطًا مشوّشًا من التصورات الغامضة والمتناقضة، حكى أرسطو كيف أنّ اليونانيين ارتقوا على التفكير الانطباعي والمتخبّط، ووضعوا أسس التفكير الواضح: المنطق والملاحظة. كان مدى أرسطو المطبّق وحصيلته يترنّحان، وحتى ذلك الوقت تعاملت معه شروحٌ كثيرةٌ باليونانية واللاتينية والعربية بوصفه مرجعيةً عظيمة. أذهل هذا العمل أوروبا، وعقارب ساعة الشكّ في البحر الأبيض المتوسط تشير إلى الحادية عشرة. لقد انتهى التنافس مع التصوّف بلمح البصر لأنّ الطبّ والرياضيات والعلوم المتطوّرة أزاحته على نحوٍ سحريٍّ تقريبًا من الدرب.

في غضون ذلك، ازدهرت المدارس الأسقفية في شتّى المراكز الحضرية لبضعة قرون، كما كان حالها في السابق. ومن أجل تأمين الحماية لنفسها وخلق مجتمعٍ أشدّ تماسكًا، شرعت بالاندماج مثلما فعلت جميع المجموعات المتمايزة الأخرى تقريبًا في العصور الوسطى. يقصد بالاندماج أن يكون للمجموعة حقوقٌ وامتيازاتٌ معينةٌ تتوافق مع القوانين. الكلمة اللاتينية الأكثر شيوعًا للتعبير عن هذه الاندماجات هي **university** (جامعة) - السبب الذي جعل الكلمة تعني "مدرسةً" حاليًا هو أنّ الجامعة ذات الطابع المدرسي هي الوحيدة التي قامت بانتقالٍ ناجحٍ من ذلك الزمن إلى زمننا الراهن. أنشأت الاندماجات الجامعات للقيام بقدرٍ محددٍ من التعليم بطريقةٍ ما. لذلك كانت بعد اندماجها بحاجةٍ فوريةٍ إلى منهاجٍ تعليمي. وبمحض الصدفة، كان جلّ النصوص القديمة المكتشفة آنذاك يتصل بالمنطق والعلم والرياضيات. هكذا بات للجامعات بمختلف تخصّصاتها - الطبّ في هذا المكان، القانون في مكانٍ آخر - منهاجٌ تحضيريٌّ ضخمٌ يتضمّن تدريس المنطق لمدّةٍ تتراوح بين أربعة وستة أعوام. وقد جعل غياب نصوصٍ قديمةٍ تتّصل بالمسرح والشعر والتاريخ وفروع العلوم الإنسانية الأخرى هذا المنهاج مقرّرًا دراسيًا

عقلانيًا جدًّا. كانت فلسفة أرسطو الطبيعية منهاج الحصول على شهادةٍ في الفنون، وقد استمرّ الأمر على هذا النحو لخمسة قرون. ولأنّ الطبّ والقانون واللاهوت أعلى من شهادة الفنون، فهي أكثر أهميةً وتأتي في مرحلةٍ متقدّمةٍ من تعلّم المرء، فقد ترتّب على ذلك أن يحرز كلّ متعلّمٍ شهادة الفنون أولاً(٧٠). هكذا، يزوّد المنطق (تستغرق دراسته ما بين أربعة وستة أعوام) كلّ هؤلاء الباحثين واللاهوتيين وأصحاب المهن بأرضيةٍ مشتركةٍ، ويقدّم لهم جميعًا أساسًا تستند إليه رؤيتهم إلى العالم.

قاموا بما هو متوقعٌ من عالمٍ قبليٍّ متعلّمٍ إلى حدٍّ ما إذا ما اكتشف فجأةً، وهو يطوّر بصورةٍ طبيعيةٍ أسسًا عقليةً للمعرفة، ذخيرةً من فكرٍ رفيعٍ يعود إلى عالمٍ قديمٍ كرّس نفسه للحكمة العقلية. استحال معبودًا لهم، ولم يستخدموه من أجل معرفةٍ جديدةٍ أو طرائق لصنع الأشياء أو تغييرها أو فصلها إلى أجزائها الأولية. حاولوا فقط فهم المادة التي اكتشفوها. بأخذ ذلك في الحسبان، فإنّهم لم يفكّروا حتّى بفهم أعمال أرسطو بوصفها أفكارًا متغيّرةً لرجلٍ أثناء حياته – بل تابعوا ببساطةٍ ريادة المسلمين وعملوا على وضع تفسيرٍ لـ "التعارضات". ولأنّ ذخيرة الحكمة القديمة التي اكتشفوها كانت ركنًا خاصًا جدًّا في جملة الفكر القديم، فقد بالغوا في حجمها.

واجه دارسو القرون الوسطى النبوغ المتنوع لأرسطو وإقليدس وبطليموس وأبقراط وجالينوس وابن سينا والرازي وابن رشد، وأدهشهم تنوع مزاعمهم. وقد قابلوا تحدّي هذا الغمر من الآراء بتدوين أسئلةٍ تقتصر إجاباتها على 'نعم' أو 'لا' ثمّ نظّموا آراء كبار المفكرين على هيئة مع وضد. ذلك جوهر المنهج السوكلائي، وأطلق على من قاموا بذلك اسم السكولائيين؛ كانوا فلاسفة الكنيسة، لاهوتيين

---

(70) Grant, 179.

عقلانيين. قد تكون المسألة المطروحة "إن كان يوجد بعدٌ لا متناهٍ"، فتعرض "حجةً رئيسةً" تبدو وكأنّها مغالطةٌ بهلوانيةٌ إلى حدٍّ ما، ثمّ يقال إنّ "أرسطو يعيّن النقيض" أو إنّ "الشارح يؤكد النقيض" (ابن رشد هو "الشارح" بطبيعة الحال)، وأخيرًا يعرض المؤلف رأيه ويقوم بتسوية أيّ مشاكل متبقّية.

قلتُ إنّ أرسطو الجديد القادم غالبًا بالعربية كان أشبه بإعصارٍ باغتَ الصوفية. كما أنّه وجّه ضربةً قاضيةً لبويثيوس، واشتمل على اندفاعةٍ لا تصدّق. لقد حافظت جهود بويثيوس على حقل المنطق لخمسة قرون، وكان بويثيوس هو سبب معرفة الناس قيمة اكتشاف كامل ذخيرة أرسطو، وسبب انتشار اسمه بين الأوروبيين حين شاهدوا الحروف العربية تتهجّاه.

كان النصَّ الأهمّ من بين النصوص الجديدة كتابُ أرسطو "أغاليط سفسطائية" (سوفسطيقا)، وهو دراسةٌ عن المغالطة: كيف تعمل الكلمات وكيف ندعو الطرائق التي يمكن أن تكون فيها الكلمات مخيّبةً للآمال. ظهر الكتاب باللغة اللاتينية في العام ١١٢٠ وبسهولةٍ تمّت له الغلبة لأنّه أيسر على الفهم من الكتب الأخرى، ولأنّه قدّم درسًا عن العمل الذي ينبغي إنجازه وعن كيفية القيام به. التقطه السكولائيون بغبطةٍ، وشرعوا بفصل اللغة إلى مكوّناتها لمعرفة كيفية عملها بحيث يكونون قادرين على التأكّد من قول الحق – هنالك رسائل، على سبيل المثال، حول الـ **syncategoremata**، الكلمات التي لا يمكن أن تكون فاعلاً (من قبيل: كلّ، لأنّ، واو العطف، إذا)، والتي تجعل المناطقة يشتبهون بالجمل التي تحتوي على أشباه تلك الكلمات. في الحقيقة، سرعان ما باتت الطريقة التي تعمل فيها الكلمات اللاتينية أكثر أهمّيةً من مضمونها. ما هو أكثر، أنّ السكولائيين، وعلى الرغم من أنّ ترتيب الكلمات في اللاتينية غير مهمٍّ، خصّصوا معاني لترتيب الكلمات في

اللاتينية فوسّعوا بالتالي مشروعهم؛ أي إنّ السكولائيين تعلّموا من أرسطو أنّه يمكن استخدام هذه اللعبة المفاهيمية للمنطق للتغلّب على الأغاليط فحوّلوا اللاتينية إلى نظامٍ منطقيٍّ رمزيّ، بدل أن تكون نظامًا للتواصل. استخدم السكولائيون إذًا محتوىً سخيفًا عن عمدٍ بحيث لا يصرف هذا المحتوى انتباههم. لهذا السبب، بدا ذلك النظام للأوربيين المتأخّرين أشبه بكلام الشعوذة.

تبنى جملةٌ ظاهريًا بحيث يحاجج المرء أنّها صحيحةٌ ومن ثمّ يحاجج أنّها خاطئة، وتكمن الفكرة في تعليم المرء شيئًا ما، أو شحذ مهاراته في كشف الحقيقة، من خلال تحليل هذه المزاعم[٧١]. مال المؤلفون السكولائيون إلى الاستشهاد بمشاهير القدماء في نصوصهم عديمة المعنى. لاحظوا بعض جملهم:

> **فارو ليس إنسانًا، مع أنّه ليس إنسانًا، لأنّ شيشرون ليس فارو. ليس لأحدٍ رأسٌ، لكن ما من إنسانٍ ليس له رأس. أن يكون سقراط أشدّ بياضًا من أفلاطون يبدأ من كونه أبيض. سيفنى سقراط بسرعة ولادته. الحصان حمار. الله ليس حمارًا. ما من إنسانٍ يكذب. بعض الخيول لا وجود لها. ما يقوله أفلاطون خاطئ. يريد سقراط تناول الطعام[٧٢].**

تمارس هنا تشكيلةٌ من التمارين والألعاب . كانت السفسطات مشروعًا رئيسًا لهذه العبارات العجيبة، فهي منظّمةٌ في موضوعات. أي أنّ التمثيل هو ما يُفهم منها، على سبيل المثال موضوعات الدلالة والافتراض والتضمين وما لا

---

(٧١) انظر: G. F. Hughes، مقدمة لترجمته لكتاب: John Buridan on Self Reliance (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1982)، الصفحة ٤، مثلما ورد في الصفحة ١٢٧ من كتاب Grant.

(٧٢) مستقاة من كتاب غرانت Grant، الصفحة ١٢٥-١٢٧، الذي استقاها من مصادر متنوعة.

يُفسّر. سفسطة "هذا الكلب أبوك" صحيحةٌ وواضحةٌ لأنّ الكلب كلبك والكلب أبٌ؛ وأنت تملك هذا الأب، فهذا الكلب أبوك. الأفضل هنا هو ما لا يُفسّر، والأكثر شهرةً: "ما أقوله خاطئ".

لم تكن السكولائية دينيةً إطلاقًا بالمعنى الذي يظنّ الناس أنّها كذلك. ما من أحد يجادل في عدد الملائكة التي رقصت على رأس دبوس – اخترع الناس هذا لاحقًا للسخرية من السكولائيين. لم تكن السكولائية الحقيقية تجريبيةً، ولم يبد أنّها تبحث عن معرفةٍ جديدةٍ، مع أنّه من الخطأ النظر إليها بوصفها لعبةً دينيةً للاهوتيين ذوي إيمانٍ أعمى. لقد عرفوا أديانًا أخرى، بل اطّلعوا على كامل الماضي غير المسيحي. اتّصل فضولهم بأمورٍ أكثر من تلك الموجودة في تعاليم دينهم، وقادهم اشتغالهم بجملهم السكولائية العجيبة إلى مسائل فلسفيةٍ مشوّقةٍ وماكرة.

حين أدّت تحقيقات السكولائيين المنطقية إلى بلوغهم حائطًا لم يسمح لهم إيمانهم بإمعان النظر في ما يليه، كان من عادتهم إيجاد طريقةٍ للنظر على كلّ حال. ولتذوّق عقلانيتهم، ينبغي أن يؤخذ بالحسبان أنّه كان لدى السكولائيين فرعٌ كاملٌ من الفكر مكرّسٌ لـ"اللحظة الأولى والأخيرة". تساءل أرسطو إذا ما كانت هنالك لحظةٌ يمكن أن يقال فيها حقًّا إنّ شيئًا ما يصبح شيئًا آخر، أو إن كانت السلسلة المتّصلة هي الطريقة المعقولة الوحيدة التي يمكن التفكير فيها بشأن التغيّر؟ إن كان الأمر كذلك، فكيف يمكننا التحدّث عن أشياء تبدأ وتتوقّف؟ تابعه السكولائيون في ذلك متسائلين عن الإمكانات الخارجية للأشياء في العالم. سألوا أنفسهم أسئلةً من قبيل "هل ينبغي أن يحدّ استطاعةً مثل قدرة أرسطو على حمل الأشياء وزنٌ أعظميٌّ يستطيع رفعه أو وزنٌ أصغريٌّ لا يستطيع رفعه؟"

لم يقفزوا من قراءة محاجّات أرسطو إلى وضع محاجّاتٍ مختلفةٍ كليًا خاصةً بهم، بل ظلّوا لصيقين بها، معارضين هنا وهناك لكنّهم بقوا عمومًا متأثّرين بها

إلى حدٍّ بعيد. وبالفعل، لقد مجّدوا تجريبيته من دون القيام بأيّ شــيءٍ تجريبــيٍّ أو اختباريّ. مع ذلك، وكما رأينا، هنالك وجهةٌ لم يكن فيها أرســطو تجريبيًــا جــدًا أيضًا. مقارنةً بأفلاطون، الذي لم يثق بالحواس ورأى أنّه لا بدّ من إدراك العالم من خلال الأفكار، لا مراء في أنّ أرسطو كان تجريبيًا للغايــة. لقــد عــدّ الملاحظــة والتجريب الطريق إلى الحقيقة. لكن وعلى الرغم من وجود شعورٍ غريزيٍّ محــدّدٍ لديه بأنّ العالم كلٌّ متماسكٌ نبيل، فقد كرّس نفسه في أعماله "الآثار العلوية" و"كتاب النفس" و"السماع الطبيعي" و"الكون والفساد"، لاكتشاف العالم باســتقامةٍ، غيــر أنّ اقتناعه بأنّ الأمور تمضي نحو خلق إحساسٍ جميلٍ جعلته يبحــث عــن طرائــق تجعلها متوافقةً مفاهيميًا. غالبًا ما قام السكولائيون بمثل ما قام به أرسطو، لكن من دون ملاحظةٍ فعليةٍ تقريبًا للعالم، فقد شغلوا أنفسهم بمناقشة ملاحظاته. فــي نهايــة المطاف، تعامل ابن سينا وابن رشد والآخرون جميعًا مع أرسطو (أو بالأحرى مع الفيلسوف الذي عرفوه بوصفه أرسطو) على أنّه المرجعية المطلقة. كان هذا التقليد يعود بتاريخه لعدّة قرون.

لم يقم أيّ شخصٍ في العالم المسيحي، على ما يبــدو، بــإجراء أيّ اختبــارٍ فيزيائيٍّ طيلة هذه القرون. جلّ ما فعلوه متابعة ريادة أرسطو مع كثيرٍ من تجارب الفكر، كانت حبّة الفاصولياء من بين أشهرها. يقول أرسطو إنّه إذا رمــي شــيءٌ للأعلى ثم سقط، فهنالك لحظة سكونٍ بين الحركتين. هنا المــسألة التــي أربكــت السكولائيين: تخيّلوا حبّة فاصولياء رميت للأعلى في اللحظة نفسها التي رمي فيها حجرٌ كبيرٌ للأسفل. إن توقّفت حبّة الفاصولياء بالفعل في لحظة الاحتكاك (بغــرض الشروع في الهبوط)، فلا بدّ أن تعيق الحجر، وهذا مستحيل. بمثل هذا النوع مــن تجارب الفكر، استنتجوا واقعيًا "نظريّة السرعة المتوسّطة" في ســعيهم للوصــول إلى مفهوم التغير. كما أنّهم وجدوا في نظرية القوة الدافعة إمكانية الحركة المحدودة

في فراغ، وفكرة وجود فضاءٍ خالٍ خارج كوننا. وكما يشير غرانت، "يمكن على نحوٍ صحيح تمييز أرسطية العصور الوسطى بوصفها تجريبيةً من دون ملاحظة. كما أنّها تجريبيةٌ من دون قياس"(٧٣). وقد دعاها جون مردوخ **John Murdoch** "فلسفةً طبيعيةً من دون طبيعة"(٧٤). ما الذي تتوقّعونه من عالمٍ تواجَه مع مدارس فكرٍ متقدّمةٍ تنتمي لثقافةٍ ليست ثقافته؟ لو أنّها كانت وصفات طهيٍ من عالمٍ آخر ظهرت على هيئة مصطلحاتٍ مفاهيميةٍ بعيدةٍ عنا، لأمكن أن تُلقى كقصائد لقرونٍ قبل أن يفكّر أحدٌ بإخراج أواني الطهي. لم تكن السكولائية علمًا، لكنّها كانت عقليةً أكثر منها دينية.

إنّها تلك الفترة التي شهدت صعود بادوا **Padua** كمركزٍ للعلم والأرسطية الرشدية. عاش ألبرت ماغنوس **Albert Magnus**، ألبرت الكبير، معظم القرن الثالث عشر وكان واحدًا من خيرة لاهوتيي العصور الوسطى. تلقّى تعليمه في جامعة بادوا وانضم إلى الرهبان الدومينيكان حين كان لا يزال شابًا. وحين طلب منه إخوانه الدومينيكان تأليف كتابٍ يشرح لهم فيه "علم الطبيعة"، خصّصوا ذلك برغبتهم في التمكّن من إحراز فهمٍ وافٍ لأرسطو في الحدّ الأدنى. وكما يوضح في مقدّمته، "أخذنا ما ينبغي أن تحدّه 'الطبيعيات' وما يتوافق مع رأي المشّائين أكثر ممّا يتوافق مع أيّ شيءٍ قد نتمنّى تقديمه من معرفتنا الخاصة"(٧٥). وفي مناقشة إذا ما كانت السماوات مخلوقةً من العدم أم محدثةً من شيءٍ ما، عبّر ألبرت بجلاءٍ أنّه

---

(73) Grant, 179.

(٧٤) انظر:

John E. Murdoch, "The Analytic Character of Late Medieval Learning: Natural Philosophy Without Nature," in Approaches to Nature in the Middle Ages, ed. Lawrence D. Roberts.

(75) Grant, 192.

في "مبادئ الطبيعة"، تتوالد الأشياء دائمًا من أشياء أخرى. هكذا، وعلى الرغم من تعارض ذلك الخيار مع إيمانه، كان فقط ما يستحق الاعتبار في كتابه "الطبيعيات".

في الفترة نفسها نصادف اللاهوتي الفرنسي سيجيه دو برابان **Siger de Brabant** (توفي نحو ١٢٨٤) الذي أطلق عليه لقب "رأس الرشدية اللاتينية"، التي تأسّست في جامعتي باريس وبادوا. في باريس، علّم سيجيه أنّ روح الفرد ليست خالدة، وأنّ العالم سرمديٌّ أكثر ممّا هو مخلوق. وحين سئل إن كان ممكنًا أن يبقى مسيحيًا بمثل هذه التصوّرات، بيّن سيجيه إيمانه باتباع فكرة ابن رشد عن أنّ العقول المختلفة تستطيعِ التعاطي مع رواياتٍ مختلفةٍ عن الحقيقة. في الحقيقة، لقد حرّف هذا التصوّر قليلاً، مجادلاً في إمكان وجود "حقيقتين"، أي أنّ شيئًا ما يمكن أن يكون صحيحًا في الفلسفة العقلية وخاطئًا في الإيمان الدينيّ.

أمّا توما الأكويني، فقد دخل المشهد في هجومٍ ضارٍ على سيجيه. والحال أنّ عمل الأكوينيّ بمعظمه كان محاولةً للدفاع عن أرسطو والمسيحية معًا ضدّ الفصل القاطع الذي أقيم بين المؤمنين على أساسٍ فلسفيٍّ والمؤمنين الشعبيين. كتب عددًا من الشروح على أرسطو - في علم الأخلاق والطبيعيات والسياسة - عدّت لزمنٍ طويلٍ من أرقى الفلسفات. كان "الرابي موسى"، كما أطلِق على ابن ميمون، واحدًا من مصادره الكبرى. أمّا رأيه الخاص بالله، فقد كان فيه شيءٌ من الموقف الأرسطي أيضًا، لكنّه شعر أنّ الوحي، في هذه القضية وحدها، أوجد فارقًا كبيرًا. تأمّلوا سؤاليه الأوّلين في مؤلّفه الشهير "الخلاصة اللاهوتية"، حيث تساءل في أوّلهما "إن كان الأمر يتطلّب، فضلاً عن العلوم الفلسفية، أيّ عقيدةٍ إضافيةٍ"، وبيّن كيف أنّ المرء يستطيع المجادلة في أنّ الأمر لا يتطلّب أيّ شيءٍ إضافي. أمّا السؤال الثاني، فكان حول "وجود الله" وتساءل إن كان بيّنًا بذاته. لاحظ الأكويني وبالنظر إلى قول المزمور الرابع عشر "قال الجاهل في قلبه: لا إله!" فوجود الله ليس بيّنًا بذاته.

يتساءل الجزء الثالث من ذاك السؤال "إذا كان الله موجودًا". يدرج الأكـــويني هذه الحجّة المقابلة: "إذا كان الله موجودًا فلا وجود للشر، لكنّ الــشر موجــودٌ فـــي العالم، إذًا فالله غير موجود". ويدرج أيضًا هذه الجملة القصيرة الجميلة: "يبدو أنّ كلّ ما نراه في هذا العالم يمكن أن تأخذه في الحسبان مبادئ أخرى، بفرض أنّ الله غيــر موجود. لأنّ كلّ الأشياء الطبيعية يمكن أن تردّ إلى مبدأٍ واحد، هــو الطبيعـــة؛ ولأنّ كلّ ما هو إراديٌّ يمكن أن يردّ إلى مبدأ واحد، هو العقل البشري، أو الإرادة. إذًا مـــا من ضرورةٍ لافتراض وجود الله". إنّهما عبارتان مدهشتان، سواءٌ عُرضتا على شكل مغالطتين بهلوانيتين أم لا. لكنّ إجابة الأكويني عليهما تكون بالاستشهاد بـــالوحي – "أنا هو الكائن" – وتقديم براهين فلسفية: نحتاج علّةً أولى، نحتاج محرّكًا أوليًا، يظهر العالم تسلسلاً في مخلوقاته وأشيائه ما يفترض وجود كائنٍ كاملٍ في القمة، وأخيــرًا، حكم العالم الطبيعي. بدا الأرسطيون الجدد معادين للكنيسة قبل الأكويني، لكنّه عرض على الكنيسة أرسطيةً تساند، مقارنةً بغيرها، عقيدة الكنيسة. كانت صفقةً ستدافع عنها الكنيسة لقرونٍ، مع أنّها لم تبد كذلك في البداية. إذ تعرّض عمل الأكـــويني للقمـــع، لفترةٍ وجيزةٍ، في السنوات التي أعقبت وفاته في العام ١٢٧٤.

بعد بضعة تحذيراتٍ وتنديداتٍ تمهيديةٍ، بلغ ضيق الكنيسة أشدّه فـــي العـــام ١٢٧٧ من التفكير الجديد عبر أوروبا – لاسيما في جامعة باريس – بحيث نشرت مرسوم إدانةٍ لـــ ٢١٩ قضيةً من بينها مثلاً، أنّ "العلّة الأولـــى لا تـــستطيع خلـــق عوالم مختلفة". من الغريب جدًا الاستماع إلى الكنيسة وهي تستشهد بأرسطو بكـــلّ ما في الكلمة من معنىً إلى حدٍّ أطلقت فيه على الله اسم "العلّة الأولى"، لكنّ المسألة هي أنّ للكنيسة إلهًا كليّ القدرة وأنّها لن تمضي إلى حدّ قبول "استحالات أرسطو". وثمة تعليمٌ مدانٌ آخر مفاده أنّ "الله لا يستطيع تحريك العـــالم بحركـــةٍ مـــستقيمة، والسبب في ذلك أنّ فراغًا سيبقى". لم يعتقد أرسطو بوجود فراغاتٍ، ما يعنـــي أنّ

الله لا يستطيع صنع فراغٍ ما، ما يعني أنّ الله لا يستطيع تحريك العالم، لأنّ تحريكه سيخلّف فراغًا. أجابت الكنيسة أنّ الله قادرٌ على فعل أي شيء. وكذلك، بيّن أرسطو بوضوحٍ أنّ الله لا يقدر على خلق عرَضٍ من دون ذات، فهنالك تناقضٌ منطقي. لكنّ الكنيسة قالت إنّ الله قادرٌ على فعل ذلك، ويمكننا معرفة السبب: في القربان المقدس هنالك مادةٌ جرى تحويلها إلى إله، مع أنّ أعراض الخبز تظلّ باديةً للعيان. اضطرت الكنيسة للإبقاء على حيّزٍ متذبذبٍ حول نعتٍ واسمه، بحيث يمكن أن يوجد عرَض خبز القربان المقدس على الرغم من ذهاب الخبز (إذ حلّ محلّه جسد المسيح، الذي لا أعراض له).

بمثل هذا القدر من الهمجية، مضت الكنيسة قُدمًا. حرّمت في العام ١٢٧٧ قول ما يلي:

١٥٢ إنّ النقاشات اللاهوتية تستند إلى خرافات.

٤٠ إنّه ما من حياةٍ أسمى من الحياة الفلسفية.

١٥٣ إنّه ما من شيءٍ يعرف بصورةٍ أفضل بسبب معرفة اللاهوت.

١٥٤ إنّ حكماء العالم هم الفلاسفة فقط.

١٧٥ إنّ الوحي المسيحيّ عائقٌ أمام التعلّم.

٣٧ إنّه ينبغي عدم الإيمان إلا بما هو بيّنٌ بذاته أو يمكن تأكيده من أشياء بيّنةٍ بذاتها.

وكما عبّر عن ذلك المؤرخ المرموق إتيين جيلسون في العام ١٩٣٨، "تعدّ قائمة هذه الآراء برهانًا كافيًا على حقيقة أنّ عقلانيةً محضةً كانت تتقدّم بثباتٍ أواخر القرن الثالث عشر"[٧٦]. مضى هؤلاء الرشديون أبعد ممّا مضى إليه

(٧٦) انظر:
Etienne Gilson, Reason and Revelation in the Middle Ages, (New York: Scribner, 1938
الصفحة ٦٤.

ابن رشد. كتب جيلسون، "في واقع الأمر، لم يكن الأمر مشابهًا لأيّ شيءٍ في الماضي، لكنّه استباقٌ لنقد العقائد الدينية وهو سمةٌ نموذجيةٌ لفرنسا القرن الثامن عشر". ولاحظ أيضًا "أنّ ما يدعى وحيًا هو أسطوريّ المنشأ ومعروضٌ في أرجاء كتاب فونتينيل **Fontenelle** "تاريخ الكهنة" (١٦٨٧)؛ كان فونتينيل رجلاً بالغ الحذر؛ وقد عرض ما أخذه بالحسبان فقط، لكنّ بعض الرشديين قالوا ذلك بوضوحٍ قبله بأربعة قرون". سوف أناقش فونتينيل حين نصل إليه لاحقًا في هذا الكتاب، لكن من المفيد تأمّل رأي جيلسون في هذا الموضع. ينزع المؤرخون للتدقيق في احتمال وجود شكٍّ في القرون الوسطى. يكتب غرانت، "من المشكوك فيه أن يكون أيٌّ من فلاسفة المذهب الطبيعي قد أدرج حقًا مثل هذه الفقرات الخطيرة فعلاً والمتفجّرة في أعماله المكتوبة"، مسلّمًا فقط بأنّه "إذا كانت مثل هذه المزاعم قائمةً فعلاً، فعلى الأرجح أنّه جرى تناقلها شفهيًا قرب جامعة باريس". لا يسعنا التأكّد من ذلك، لكن دعونا نفكّر بتلك القائمة مجدّدًا: ما من حياةٍ أسمى من حياةٍ فلسفية؛ النقاشات اللاهوتية تستند إلى خرافات؛ الوحي المسيحي عائقٌ أمام التعلّم. لقد كانت حربًا كلاميةً دائرةً، قتالاً حقيقيًا، بين أعداءٍ حقيقيين. وكان يوجد في السوربون شكّاكٌ في القرن الثالث عشر.

كذلك، تضمّنت لائحة التعاليم المدانة نفسها: "أنّ الله غير قادرٍ على خلق أيّ شيءٍ جديد"، "أنّ هنالك أكثر من محرّكٍ واحد"، "أنّه لا وجود للأبدية والزمن في الواقع، ويقتصر وجودهما على الذهن"، "أنّه ليس ممكنًا معرفة شيءٍ عن الله سوى وجوده"، "أنّ الله لا يعلم إلا ذاته"، "أنّ الإنسان بعد الموت يفقد كلّ خير"، "أنّ الطبيعة هي السبب الوحيد للانتشاءات والرؤى"، "أنّ السعادة في هذه الحياة وليست في حياةٍ أخرى"، "أنّ هنالك خرافاتٌ وأكاذيب في الشريعة المسيحية مثلما هي موجودةٌ في شرائع أخرى"، "أنّه لا يجدر بفيلسوفٍ التسليم بالنشور، لأنّ العقل لا يستطيع التحقّق منه"، والعبارة التي أفضّلها، "أنّ الإنسان يمكن أن يولد على نحوٍ ملائمٍ من التعفن". كيف توصّل السكولائيون إلى هذا كلّه؟

نعلم أنّهم درسوا أرسطو وابن رشد وابن ميمون. لم يكن هنالك فقط كثيرٌ من السكولائيين المؤمنين بأكوانٍ فلسفيةٍ، لكن بعد استخدام عمل أرسطو ككتابٍ مدرسيٍّ لقرون، بدأ يتّضح للأوروبيين أنّ نصوص أرسطو وغيره من قدامى المؤلفين لم تكن تمامًا أولى نصوص الحضارة الأوروبية الخاصة بالسكولائيين. ما يثير الدهشة هو البطء الذي جرى فيه إدراك أنّ أرسطو وأفلاطون وبقية الفلاسفة ينتمون إلى حضارةٍ أخرى تمامًا، كانت لها إجاباتها على الأسئلة الكبيرة وهي ترفض صراحةً إلهًا مثل المسيح. لا يقتصر الأمر على ذلك، فجميع هذه النصوص القديمة الآتية من مصادر إسلاميةٍ ويهوديةٍ، نقلها حكماءٌ مسلمون ويهود، وقد جاءت صدمة المواجهة مع التنوّع الثقافي من تلك الوجهة أيضًا.

كانت نتيجة إدانة العام ١٢٧٧، في بعض جوانبها، دفع العقلانية في اتجاهاتٍ جديدة. إنّ أسئلة السكولائيين، حول الكيفية التي يستطيع الله فيها حقًّا تحقيق استحالات أرسطو، شجّعت تحقيقًا شجاعًا وبارعًا في مسائل لم تتخيلها يومًا كونيّاتهم المسيحية بمفردها، وكذلك لم تتخيّلها أرسطيتهم إطلاقًا. ينفي أرسطو وجود أيّ عوالم أخرى. ولم يعتقد السكولائيون أنّ الله قد خلق أيّ عوالم أخرى، لكنّهم دافعوا عن فكرة قدرته على فعل ذلك، ما جعلهم يكتبون عن تلك القضية بحدة. وأحدثوا، بعد الإدانة، طرائق تفيد في قدرة الله على إحداث الفراغ، وفي إمكانية وجود عوالم أخرى، وفي إمكانية تحريك الله للسماوات لحظة خلقها وتوقّفه عن فعل ذلك بعدئذٍ. وضعت الإمكانية الأخيرة في مواجهة يقينية أرسطو في أنّه طالما أنّ حركة السماوات ليست متباطئةً، فلا بدّ أن تتحرّك باستمرار، وبالتالي يكون للنجوم أرواح. جادل السكولائيون الملتزمون بواجباتهم في أنّ إلهًا جبارًا حقًّا قادرٌ على فعل أيّ شيء، ومن بين ذلك صنع كونٍ له نظامٌ خاصٌّ به. وكما يقول غرانت، "جعل استدعاء آلهةٍ مطلقة القدرة كثيرًا من الناس يدركون أنّ الأشياء قد

تكون مختلفةً تمامًا عمّا هو متخيّلٌ في فلسفة أرسطو(٧٧). مع ذلك، فبضع مسائل فقط، كما يظهر غرانت، تطرّقت مباشرةً إلى الله بصورةٍ عابرةٍ، وقسمٌ ضئيلٌ منها فقط عالج فكرة الله بوصفها قضيةً مركزية(٧٨). أمسى اللاهوت مزيجًا من المنطق والعلم الطبيعي منذ أن غادر الحيز الضيق لكلّ ما هو روحي. لم تسبّب إدانة العام ١٢٧٧ ضررًا شديدًا للشكّ ، لكنّها قدمت لتاريخ الشكّ خيرًا كثيرًا: فكما هو الحال مع الكارفاكا واليهود الهلينيين الذين عارضوا المكابيين، خير دليلٍ على وجود الشكّ القروسطى هو ما احتفظت به مناظرات أعدائه – ما عدا ذلك أحرِق أو قيل همسًا في البداية.

في القرن الرابع عشر، أضحى اللاهوتيون المسيحيون والباحثون أكثر عقلانيةً من جانبٍ، وأكثر شكوكيةً من جانبٍ آخر. أوضح معلّم الفنون جون بوريدان **John Buridan** (نحو ١٢٩٥ – نحو ١٣٦٠) أنّ التفكير بالعالم على طريقة أرسطو يعني رفض اللجوء إلى ما هو خارقٌ للطبيعة ومحاولة اكتشاف الأشياء كما تظهر. ثمة طرائق لتصوّر الله قادرًا على فعل كلّ ما يبدو مستحيلاً، وقد بيّن في أحد النقاشات: "أمّا الآن، مع أرسطو، فنتحدّث بطريقةٍ علميةٍ، بإقصاء المعجزات". ونحو العام ١٣٧٠، كتب اللاهوتي العظيم نيكول أوريسم **Nicole Oresme**:

أقترح هنا، مع أنّني أتجاوز ما هو مطلوب، إظهار أسباب بعض المؤثّرات التي تبدو معجزاتٍ وإظهار أنّ المؤثّرات تحدث بصورةٍ طبيعيةٍ، كما تحدث المؤثّرات الأخرى التي لا ننظر إليها عادةً بوصفها معجزة. ما من سببٍ يدعو

---

(77) Grant, 190.

(٧٨) كتب غرانت أنّه من أصل ٢١٠ مسألة تم التحري عنها، كان عدد المسائل التي لا تشي بكون المؤلف ملحدًا أم مسيحيًا أم يهوديًا أم مسلمًا ٢١٧ مسألة. ولم يناقش منها مسألة الله أو الإيمان إلا عشر مسائل فقط. انظر: Grant، الصفحة ١٨٦.

للالتجاء إلى السماوات، الملاذ الأخير للضعفاء أو الشياطين أو لإلهنا المجيد كما لو أنّه سيحدث هذه المؤثّرات مباشرةً، بدرجةٍ أكبر من تلك المؤثرات التي نعتقد أنّ أسبابها معروفةٌ جدًا لنا(٧٩).

السماوات، الملاذ الأخير للضعفاء! في الفترات التي دفع فيها مفكّرون مسيحيون كبار – وليام من أوكهام **William of Ockham** ودنس سكوتس **Duns Scotus** ونيكولاس من أوتريكورت **Nicholas of Autrecourt** – نحو الشكوكية، حيث شكّك كلٌّ منهم في قدرة العقل على وصف الواقع. حتى أنّ أوكهام رفض برهان أرسطو على وجود الله، وكانت إجابته على سؤاله الشهير، إلى أيّ حدٍّ يستطيع العقل معرفة الإيمان؟ هي: "لا يستطيع على الإطلاق". أمّا عبارته الأشهر "شفرة حلاقة أوكهام"، فقد كانت جزءًا من مساهمته المنطقية، وتدعو لاستخدام أبسط التفسيرات الممكنة في كلّ الأمور. في موازاة خطوطٍ مختلفةٍ، عزّز سكوتس أيضًا فكرة أنّ العقل لا يستطيع إدراك ما وراء عالم التجربة الحسّية، وتساءل على ما يبدو إن كان بوسع تفكيرٍ واضحٍ بما وراء الطبيعة أن يحقق ذلك. أمّا نيكولاس من أوتريكورت (المولود نحو ١٣٠٠)، فقد مضى بعيدًا مثلما فعل قدامى المتشككة، الكارفاكا والغزالي المسلم في مسألة العلّة والمعلول: لا يمكن لنا التيقن أبدًا إن كانت فكرتان عقليتان مرتبطتين سببيًا، مهما بدا من حسن ارتباطهما.

حكِم على نيكولاس بإحراق جميع كتاباته، وجرى تنفيذ الحكم في تشرين الثاني/نوفمبر ١٣٤٧. نجت من أعماله رسالتان إلى صديقٍ سيوضح اقتباسٌ من إحداهما حالة الشك:

---

(79) Grant, 199.

تمامًا مثلما لا تعرف إن كان المستشار أو البابا موجــودين... علــى نحــوٍ مشابهٍ، لا تعرف شؤون جسدك، إذا كان لك أو لم يكن رأسٌ ولحيةٌ وشعرٌ وما إلى ذلك... أتساءل كثيرًا كيف يمكنك القول إنك متأكدٌ على نحوٍ جلــيٍّ مــن مختلــف الاستنتاجات شديدة الغموض - من قبيل شاغل وجود "المحرّك الأولي"، وما شابه- حين لا تكون متأكدًا من هذه الأمور التي سبق لي ذكرها(٨٠).

بعد بضعة جملٍ يقول: "ويبدو لي أنّ السخافات التي تبعت موقف الأكاديميين تبعت موقفك". علم نيكولاس بالتالي بالمتشككة الأكاديميين حتى إن كان أشار إليهم فقط كي يرفضهم، قائلاً إنّه بنفسه سيتشبّث بدليل الحواس. في موضعٍ آخر، يوضّح أنّ أمورًا أكثر احتمالاً من غيرها، على الرغم من موجبات التــشكيك بالمــدركات الحسية من قبيل مشكلة الأحلام. وغالبًا ما أطلق عليه لقب "الشكوكي القروســطي". اكتشفنا ترجمتين لاتينيتين لسكستوس أمبيريكوس من تلك المرحلة (إحــداهما مــن أواخر القرن الثالث عشر والأخرى من أواخر القرن الرابع عشر)(٨١). بمــساعدةٍ محدودةٍ من القدامى، توصّل فلاسفة القرون الوسطى إلــى نتيجــةٍ مــشابهةٍ عــن الفلسفة: معها، نصل دائمًا إلى نقطةٍ حيث لا يمكننا معرفــة أيّ شــيء، لا أنفــسنا ولا العالم ولا الله.

حوالي الوقت الذي أحرق فيه نيكــولاس كتبــه، تواصــلت أمــورٌ بــارزةٌ في إيطاليا. ففي العام ١٣٤٥، عثر فرانشيــسكو بتــرارك **Francesco Petrarch**

---

(٨٠) انظر:
Nicholas of Autrecourt, “Letter to Bernard of Arezzo,” in Philosophy in the Middle Ages
الصفحة ٧٠٧-٧٠٨. وقد استخدمت تعبير "من جسدك" حيث استخدم المترجم تعبير "داخلك".

(٨١) انظر:
Richard H. Popkin, The History of Scepticism from Erasmus to Spinosa (Berkeley: Univ. of California Press, 1979)
الصفحة ١٩.

على شيءٍ بحث عنه لسنواتٍ في المكتبات والأديرة: مجلّدٌ لرسائل شيشرون المفقودة. أذهلته الرسائل، فشيشرون الرسائل كان شخصًا مختلفًا عن شيشرون الذي اعتقد الجميع أنّهم يعرفونه - الفيلسوف الهادئ والرصين. كانت الرسائل نفسها شكلاً لم تقع عينٌ عليه منذ قرون؛ فقد كانت رسالة القرون الوسطى رسميةً للغاية، في حين كانت رسائل شيشرون متلوّيةً وتحادثيةً وشخصيةً ووديّةً. سنؤرّخ لبدء عصر النهضة من هذه اللحظة، هذا التسليم العميق والمفاجئ بأنّ شيشرون لم يكن صوت تحرير الروح من الجسد لأحد فروع الفلسفة، بل إنسانًا له شخصيته وفرديته؛ وأنّ ثقافةً تجعل فهم الحياة مختلفًا بالكامل، وأنّ الثقافة تغيّر. كانت الفكرة جبّارةً. استقر عقرب ساعة الشكّ القروسطي، بعدما جال البحر الأبيض المتوسط، على موضع الثانية عشرة بعد أن أعيد تقديم الشكوكية اليونانية والشكّ العقلاني إلى الثقافة الفلورنسية. حين اكتشف بترارك شيشرون، كانت الظهيرة قد حلّت في فلورنسا، وبدأت المدينة ازدهارها. في الفصل التالي، سنشهد لعن أرسطو السكولائي لصالح شيشرون، الذي ألهمت نبرته العاديّة ومشاغله الدنيوية حول سعادة البشر طريقة تفكيرٍ جديدةٍ بالكامل: الإنسانوية. لم تكن هجومًا على الله، لكنّ شاغلها المركزي، كما هو واضحٌ من اسمها، بيّن الاختلاف.

خاض متشككة اليهود والمسيحيين والمسلمين نقاشًا بالغ التحضر فيما بينهم - ومع قدامى فلاسفة اليونان والرومان - لقرونٍ عديدة. ميّزت النقاشَ قناعاتٌ عقلانيةٌ بوحدة البشر، والنسبية الشديدة للخبرة الكوزموبوليتانية، لذلك كان منفتحًا نسبيًا. وقد انخرط فيه الأطباء والعلماء وقادة المجتمع.

ما نتعلّمه من إكمال الدورة العقلانية حول المتوسط وجود شكٌّ في مكانٍ ما قرب البحر الأبيض المتوسط طيلة العصور الوسطى. وقد عبر في أواخر العصور

القديمة من العالم المتداعي للرومان المسيحيين، شرقًا إلى المسيحيين النساطرة وجنوبًا إلى المسلمين وغربًا إلى مسيحيي أوروبا، ثمّ شمالاً إلى يهود اسبانيا، فرجوعًا إلى مسيحيي أوروبا. في الفصل التالي، وبعد إلقاء نظرةٍ على الشرق الأقصى، سوف نرى بترارك وآخرين يلعنون السكولائيين ومحبوبهم أرسطو لأنّهم يتّسمون بالبرودة والغموض، ولم يعودوا ملائمين. صوّر ذلك الهجوم السكولائية كلعبةٍ فكريةٍ لا تفيد إلا لاعبيها. وبمرور الوقت، افترض الناس أنّ الفلسفة الغامضة للكنيسة كانت عن العقيدة المسيحية. بصورةٍ عامة، ستصوّر العصور الوسطى على نحوٍ متزايدٍ بوصفها تحصّنًا يائسًا بخرافات الإيمان. رأينا أنّ الأمر لم يكن كذلك، فهنالك شكّاكون، هنالك عقلانيون، وهنالك متشكّكة.

الفصل السابع

آلة الطباعة وعصر الشهداء، من العام ١٤٠٠ إلى العام ١٦٠٠

النهضة والتفتيش

يعاين هذا الفصل الشرق الأقصى والغرب الحديث، والاضطراب الحاصل وسط عصرٍ تنوع الحديث عنه بوصفه عصر النهضة والإصلاح والاستكشاف والتفتيش، وامتدّ زمنيًا بين العامين ١٣٥٠ و١٦٥٠ تقريبًا. قد يبدو مسارنا محمومًا قليلاً، لكنّ شتّى التحقيقات ستثبت نقطةً: هذه اللحظة هي لحظة احتكاكٍ بين عوالم شكٍّ عديدة. إن كان التعلّم من إيمان شعبٍ آخر يستدعي النسبية والشكّ، فالتعلّم من شكّ شعبٍ آخر يضاعفهما. سنتجوّل في هذا الفصل في تطوّرٍ إضافيٍّ للزن والبوذية، والفلسفة المادية الشرقية، إضافةً إلى تحوّل النهضة الأوروبية إلى العلمانية والشكّ البروتستنتي. يحكي القسم الخاص بفرنسوا رابليه **François Rabelais** عن معركةٍ تاريخيّةٍ عظيمةٍ على لادينٍ تعود أصوله إلى أبحاث رابليه. سنعاين أيضًا عيّنةً من محاكمات التفتيش ونمضي وقتًا مع ميشيل مونتين **Michel Montaigne**، أحد أمتع الشكّاك على مرّ العصور. أمّا القسم المعنون بـ "دانمركيون حائرون و'تهتك' الماجنين الفرنسيين"، فيدرس هاملت من بين شخصياتٍ حائرةٍ أخرى. أخيرًا، سنراقب الأوروبيين الكاثوليك يتوجّهون إلى الصين لهداية الجماهير والانتهاء بتقديم علم بلدٍ إلى إلحاد بلدٍ آخر. إنّها لحظةٌ فاصلةٌ في تاريخ الشك، بيد أنّها نموذجيةٌ في هذه المرحلة. أينما نظرت، فثمة دراما تتواجه فيها عوالم الشك المتباينة.

الزن وغيره من الشك الشرقي

رأينا أنّه منذ بداية القرن السادس قبل الميلاد، واجهت ديانة الهند البراهمية التأليهية منافسين: من الكارفاكا الماديّة والفلاسفة العقلانيين، إلى ممارسات البوذيين

شبه الدينية، كان عالمٌ لا تأليهي محور الاهتمام لستّة قرون. شهدت نهاية الألفية الأولى من التاريخ المسيحي انبعاث التقليد البراهمي، على هيئة البهاكتي وغيرها من أشكال التعبّد التأليهي، وتعرض الإلحاد في الهند لهجومٍ متواصل. فقد البوذيون نصوصًا كثيرةً في هذه الفترة، وربما اختفت آنذاك نصوص الكارفاكا أيضًا. ما زاد الأمر سوءًا، مهاجمة الفاتحين المسلمين، حينما اجتاحوا الهند بدءًا من القرن الحادي عشر، للأديرة البوذية. يبدو أنّ الأديرة استثارت كراهيةً هائلةً في العالم الإسلامي، أقلّه بسبب إلحادية مشروع الرهبان. يقال إنّ الجنود الأتراك دمّروا بوحشيةٍ في العام ١١٩٧ أحد أشهر الأديرة، دير نالاندا، الذي كان يضمّ بين جنباته، كما يقال، عددًا لا يُحصى من المخطوطات وعشرة آلاف راهب. ونظرًا لأنّ الهندوسية تبنّت كثيرًا من البوذية خارج الأديرة الشهيرة، اختفى الممارسون البوذيون الوحيدون في الهند على وجه الخصوص، حين تمّ تدمير هذه الأديرة. بدأت البوذية كديانةٍ هنديةٍ، لكنّها اختفت بحلول القرن الحادي عشر للميلاد؛ وأيًا تكن نصوص الكارفاكا الكاملة التي بقيت إلى تلك اللحظة، فقد قضي عليها آنئذٍ أيضًا.

لكنّ الدارما، في ذلك الوقت، كانت تزدهر في بقية أرجاء آسيا. وكما سبق ورأينا، أغوت البوذية الصين بهيئتها الجديدة المهايانا – الطوف الكبير. كان مطلع العصور الوسطى عصرًا مجيدًا للبوذية في الصين. وكانت سلالة تانغ **Tang** (٦١٨–٩٠٧) من أكثر السلالات التي عرفتها الصين كوزمبوليتانيةً: كان هنالك مقدارٌ هائلٌ من التجارة (وبخاصةٍ عبر طريق الحرير بين الشرق الأوسط والصين)؛ تبنّى الحكم موقف التسامح الديني، بحيث عاش اليهود والمسلمون والزرادشتيون والمسيحيون النساطرة والمانويون هنا وهناك؛ تدفّق الناس والنصوص وتنقّلوا على طول طرق التجارة. وإلى جانب الاستقرار الاقتصادي والاجتماعي، أدّت هذه الكوزمبوليتانية إلى قفزاتٍ في علم الفلك والجغرافيا والطب، وشهدت مقدّمة الطباعة بالقوالب، وازدهار الأدب والفنون: الخطّ والشعر والرسم

والنحت. كانت الحذاقة والدماثة غايتين: تنافس فلاسفةٌ ومؤلّفون مشهورون، وبجّلت ثقافةٌ شعبيةٌ التعلّم والثقافة. كما شهدت تلك الفترة ظهور كثيرٍ من المدارس البوذيــة العظيمــة. وكان ملهمها الأساسي ناغارجونا **Nagarjuna** الذي عبّر عن شكٍّ مضى أبعد من شــكّ بوذا إلى حدٍّ ما، لأنّه قال إنّه لا يمكننا حتّى الزعم بعدم وجود ذات؛ وإنّه ما مِــن عقيــدةٍ صحيحةٍ، وبدلاً من ذلك هنالك تأملاتٌ يمكن أن تؤثّر في إنضاج الاستنارة.

حين أفُلت سلالة تانغ، هوجمت البوذية بوصفها أجنبيةً واستبطانيةً أكثر ممّا ينبغي وقد تعرضت لاضطهادٍ هائلٍ في العام ٨٤٥. طُردت الكنــائس النــسطورية خارج الصين حينئذٍ أيضًا، وكذلك الكنس اليهودية والمساجد الإسلامية في المــدن التجارية. وحلّت محلّ البوذية كونفوشيوسيةٌ محدثةٌ استقت من البوذية كثيــرًا مــن الاستبطان والاهتمام بالفرد، وحين انجلى الغبار، انبثقت الزن كفرقة بوذيةٍ صــينيةٍ مهيمنةٍ، لأنّها كانت إلى حدٍّ ما منعزلةً في أديرة الجبال ولــم تتعــرّض للتــصفية. دخلت مدرستا الزن الرئيستان، لين تشي **Lin Chi** التي تعتمد في المقام الأول على الكوان، وتساو تونغ **Ts'ao-tung** التي تركّز على وضعيات الجلوس والتأمل، إلى اليابان قرابة هذا الوقت، بين العامين ١١٩١ و١٢٢٧. وقد اشتُهرتا فــي اليابــان باسمي رينزاي **Rinzai** وسوتو **Soto**. وقد استخدمت الرينزاي الكــوان لتــشجيع التغلّب على "شعور الشكّ" الذي يؤدي إلى الساتوري **Satori**، الصحوة[1]. ومثلمــا هو الحال في الصين، كانت نظرية الرينزاي "شكًّا عظيمًا، صحوةً عظيمة". استخدم معلّمو الزن جميع أنواع التقنيات لتمضية الوقت ضمن الأسلوب الاعتيادي للوجود في العالم، للانقلاب عليه فجأةً. أما السوتو، فترى أنّ الرينزاي قد انغمست في ذلك كلّه وفاتتها المسألة الأساسية – التي من أجلها اختارت السوتو وضعيات الجلــوس

---

(١) انظر: Alan Watts, The Way of Zen (New York: Vintage, 1989)، الصفحتان ١٠٦ و١٧٠.

فقط. كان ذلك في مطلع ديكتاتوريةٍ عسكريةٍ قائمةٍ على الساموراي، وصرامة الزن، والانضباط، وهنا تمّ العمل بصورةٍ حسنةٍ على المقاربة الديناميكية لحالة المرء الذهنية. كان رهبان الزن ذوي شأنٍ كبيرٍ في السياسة والأدب والتربية.

هنالك أشكالٌ كثيرةٌ للزن وشكّ الزن. وكان الشاعر إكيو سوجون **Ikkyu Sojun** أحد أكبر المتشككين من بين معلّمي الزن اليابانيين العظام. رؤيته للزن هي تركيزٌ شديدٌ على الحياة، ليس من أجل إحراز الاستنارة فعليًا، بل في مزيدٍ من الإصرار على أنّ الاستنارة هي حقًا وعي متعة الحياة. لقد أوصى الناس ألاّ يكونوا ملائكةً ولا شياطين بل كائناتٍ بشرية؛ أن يكونوا، وهذا ما يسمح باختفاء القلق،

نأكل، نتغوط، ننام، نستيقظ؛

ذلكم عالمنا كلّ ما علينا فعله بعيدًا عن ذلك أن نلاقي حتفنا.

عاش إكيو بين العامين ١٣٩٤ و١٤٨١، وكان شغوفًا على وجه الخصوص بمتع الجسد ومدافعًا عن فكرة أنّ الزن ليست فقط في تناول الطعام وطرح الفضلات والنوم، بل أيضًا في الشهوة - حتى لو كانت وضيعةً - وفي الحب الشاعري. يتذكّره الناس لنظم ذلك في شعره، بالإشارات الجذلة لجولاته الزنّية إلى دور البغاء وفي قصائد الحب التي نظمها لموري، وهي امرأةٌ التقاها حين كان في الثالثة والسبعين من عمره. كذلك، أحبّ إكيو نفسه. اعتبره بعض الناس مفرط المجون بالنسبة إلى معلّم زن، لكنّهم في نظره هم الذين فاتتهم المسألة الأساسيةَ. كما أنّه يشغل في تاريخ الشكّ منزلة شهوانيٍّ وشكّاكٍ زنّي ومستجوبٍ استفزازيٍّ للشعائر والسلوكيات والعادات. اتّسم موقفه من الله بوضوحٍ قريبٍ إلى النفس في قصيدته "هياكل عظمية"، إذ أعلن في مطلعها بأنّ "'بوذا' هو انعدام الشكل الأصلي، وبأنّ المصطلحات الشبيهة الأخرى - طبيعة بوذا، جماعة بوذا، عقل

بوذا، المستيقظ، ربّ الأسرة، الله - مجرّد تعبيراتٍ مختلفةٍ عن الخواء عينه". ثمّ يروي قصّة حلمٍ: "غفوت قبيل الفجر، وفي منامي وجدت نفسي محاطًا بجمعٍ من الهياكل العظمية... جاءني أحدها وقال: 'تتلاشى الذكريات ولا مزيد منها. كلّها أضغاث أحلامٍ خاليةٌ من المعنى. انتهك حقيقة الأشياء وغمغم عن "الله" و"البوذا" ولن تجد درب الحقيقة أبدًا'. راقني ذلك الهيكل... لقد رأى الأمور بوضوح، تمامًا مثلما هي، استلقيت هناك وهمست الريح في أذنيّ من بين الصنوبرات وتراقص ضوء القمر الخريفي فوق وجهي. أليس حلمًا؟ من الذي لن يؤول إلى هيكلٍ عظميّ؟". لقد أبقى إكيو على إحساسٍ عارمٍ بالدهشة إلى جانب رفضه لما هو خارقٌ للطبيعة.

تأمّلوا ثلاثة قصائد قصيرة: "أن نكتب شيئًا ونتركه وراءنا،/ ليس سوى حلمٍ/ حين نصحو سنعرف/ أنّ أحداً لن يقرأه". أمّا هذه فتبدو مقفرةً، لكن في البداية فقط: "الغمر الشاسع/ قُدمًا يتدحرج/ إن أسلمت له نفسك،/ ستطفو فوقه". وهذا الشكّ حاذق: "في بحر الحياة والموت،/ قارب الغوص مرتاعٌ/ يكون ولا يكون؛/ لكن إن ثُقب القعر،/ تختفي يكون ولا يكون"(٢).

هذا الحثّ على الشكّ هو جوهر فلسفة إكيو، لكنّ شعره يتحدّث أيضًا عن التشكيك في ممارسة الزن نفسها. في هذه المرحلة، طوّرت الزن كثيرًا من العادات والأعراف الخاصة بها. هذا المقطع الشعري جزءٌ من قصيدةٍ أطول حول الموضوعة:

تأمّل القانون، تلاوة السوترات، محاولة أن تكون معلّمًا حقيقيًا؛

---

(٢) انظر:Ikkyu، مثلما ورد في:

R. H. Blyth, Zen and Zen Classics, ed. Frederick Franck (New York: Vintage, 1978).

الصفحة ١٤٤. انظر أيضًا:

Ikkyu, Crow with No Mouth, trans. Stephen Berg (Port Townsend, WA: Copper Canyon, 2000).

الأردية الصفراء، العصا، الصيحات، حتى يتلوى مقعدي الخشبي؛

لكنّ عملي الحقيقي على ما يبدو كان دائمًا في الوحل،

من جراء شغفي الشديد بالنساء، والغلمان أيضًا.

أمعنوا النظر في بضع قصائد قصيرةٍ أخرى: "لا أحد يعلم حقًّا/ طبيعة الولادة/ ولا المسكن الحقيقي./ نعود إلى المنبع/ ونستحيل ترابًا". "أهواء الحياة/ تعلّمنا/ رغم الألم/ ألاّ نتشبّث/ بهذا العالم الهائم". تمنحنا كلّ قصيدةٍ رؤيةً أخرى لتجاوز الغموض والشكّ والخواء. يستطيع أن يواسي برقّةٍ أيضًا: "إن لم يكن/ في نهاية رحلتنا/ مكان راحةٍ نهائي/ فلا حاجة للخشية/ من إضاعة الدرب".

إذا حوّلنا اهتمامنا مجدّدًا إلى الصين، نجد أنّ الماديّة القديمة، فلسفة السامخايا **Samakhya** الطبيعية لا تزال في الجوار، لكن بحلول هذه المرحلة كان هنالك معلمو سامخايا يؤمنون ببعض ما في كتب الفيدا من خوارق الطبيعة. في القرن العاشر، دافع الفيلسوف فاكاسباتي **Vacaspati** عن العقلانية الأصيلة، كاتبًا أنّه طالما ينبغي ألاّ نعتبر شيئًا مستحيلاً من غير تحقّقٍ، فالتوصل إلى النتائج عن طريق الوحي أمرٌ غير مقبول. العقل وحده، كما يعترض، يؤدّي إلى الحقيقة وليس التقليد أو السلطة. "على الرغم من عدم وجود ما هو مقضيّ، مع ذلك فلا يمكن قبول ما هو غير معقول، وإلاّ انحدرنا إلى منزلة الأطفال والمجانين وما شابه"(٣).

---

(٣) انظر:
James Thrower, The Alternative Tradition: Religion and the Rejection of Religion in the Ancient World (The Hague: Mouton, 1980)،

الصفحة ٨٨.

يمنع مقياسٌ معقولٌ للاحتمال - ما هو مرجّح - الاعتقاد بطيفٍ كاملٍ من الاحتمالات المتخيّلة، على الرغم من أنّنا لا نعلم أيّ شيءٍ على وجه اليقين.

رفضت الكونفوشيوسية المحدثة لسلالة سونغ **Sung** الكونيات الخلاّقة التي باتت جزءًا من البوذية. كما أنّها رفضت العالم المتسامي برمّته. كتب الكونفوشيوسي المحدث شيه تشيه **Shih Chieh** (١٠٠٥-١٠٤٥): "أعتقد أنّه توجد ثلاثة أشياء مضلّلة في هذا العالم: الخلود وفن الخيمياء والبوذانية (عملية التحوّل إلى بوذا)، وهي تضلّل الناس جميعًا، وسيبذل كثيرٌ منهم حياتهم للحصول عليها، لكنّني أعتقد أنّه لا وجود لشيءٍ من هذا القبيل، ولديّ أساسٌ معقولٌ لقول ذلك". استندت أسسه إلى أنّه ما من أحدٍ يعرفه شخصيًا قد أفلح في أيٍّ منها. كان زهو كسي **Zhu Xi** (١١٣٠-١٢٠٠) أشهر أصوات الكونفوشيوسية المحدثة. تبنّى كثيرًا من البوذية بصيغتها الخارقة للطبيعة في حدّها الأدنى، إضافةً إلى عناصر من التاويّة وتشكيلةٍ من فلسفاتٍ أخرى، وتخيّل ميتافيزيقيا ثريّةً للكونفوشيوسية. وفقًا لكسي، يشكّل العالمَ نموذجٌ أو مبدأٌ معنويٌّ وغير متغيّرٍ من جانبٍ، ومادّةٌ أو قوّةٌ فيزيائيةٌ ومتغيّرةٌ من الجانب الآخر. عقيدة كسي برمّتها طبيعانيةٌ كليًا. "ما يتّحد لإنتاج الحياة ويتحلّل لإنتاج الموت هو قوّةٌ مادّيةٌ فقط. ما نطلق عليه تسمية الروح، المظاهر الأرضية والسماوية للنفس والوعي، هي مفاعيل قوّةٍ مادية"(٤). حين تزول المادة، كما يوضح، تزول مفاعيلها أيضًا.

توفي كسي مسربلاً بالخزي بسبب تورطه في صراعٍ سياسيٍّ دنيوي، لكنّ أفكاره قوبلت بالترحاب لزمنٍ طويلٍ جدًا، وسادت طيلة حكم سلالات يوان ومينغ

---

(٤) انظر:

Diane Collinson, Kathryn Plant, and Robert Wilkinson. eds., Fifty Eastern Thinkers (London: Routledge, 2000)،

الصفحة ٢٩٧-٢٨٠.

وتشينغ. ثمة منافسون آخرون، خلال هذه السنين الطويلة، دافعوا عن دراسة العقل أو الحياة الداخلية، لكنّ المذهب الطبيعي عند كسي كان صراطيًا. لحوالي ستة قرون - إلى أن أُبطل نظام التحقيق الصيني في العام ١٩٠٥ - كان استظهار مقاطع طويلةٍ من كتبه مطلوبًا من جميع التلاميذ تقريبًا في الصين.

كان الشكّ في آسيا العصور الوسطى متنوّعًا بصورةٍ مذهلةٍ، بحيث أنّه حتى حين تكون بؤرة اهتمام مدرسةٍ وطيدة الأركان هي الشكّ، يتقدّم أحدهم ويشكّك في منهجية التشكيك تلك. علاوةً على ذلك، حين يقوم بعض الدارسين بتوجيه شكّهم بوضوحٍ باتجاه فكرة وجود الله أو الآلهة، يركّز آخرون على مساءلة الكارما أو الاستنارة أو المرجعية أو السوترات أو أيّ ضربٍ من ضروب الحياة الأخرى أو أيّ شعيرةٍ من الشعائر - حتى الأرديةَ الصفراء. في القرن الخامس عشر، كتب الفيلسوف أنيرودها **Aniruddha**: "لا ينزل العمالقة الجسيمون [أو الآلهة] ببساطةٍ من السماء بسبب آيةٍ مقدّسةٍ، أو شخصٍ مقتدرٍ يتلوها. الأقوال التي يؤيدها العقل فقط هي ما يجب قبولها"(٥).

صدمة القديم: النهضة والإصلاح

من الصعوبات التي تعترض التحقّق من الإيمان الشعبي أنّنا لا نعلم ببساطةٍ إلى أيّ مدىً اخترقت المسيحية جماهير فلاّحي أوروبا القروسطية وعمّالها. ظهرت المسيحية حين كانت الإمبراطورية الرومانية تتهاوى في الغرب. وإلى أن استهلّ شارلمان برامجه العظيمة في العام ٧٨٩، لم تتوفّر لأيّ شخصٍ الموارد لإقامة المدارس أو البعثات أو حتّى للاهتمام بالأفكار الدينية لأولئك المشتغلين بالأرض -

(٥) انظر: Samkhya Sutra Vrtti، مثلما ورد في: Thrower، الصفحة ٨٨.

الغالبية العظمى من البشر. اشتكى كهنة الأرياف من أنّ رعاياهم يحضرون إلى الكنيسة للانهماك بالقيل والقال واللعب، وأنّهم حين يشاركون، بالكاد يعرفون ما الذي يقولونه. في الجامعات، واصل القوم العمل من جانبٍ آخر على المنطق السكولائي وفلسفة الطبيعة. أمّا خارج الجامعات، فوُجِدت جيشاناتٌ داخل أعدادٍ وتشكيلاتٍ من الرهبان والراهبات، والعرّافين والصوفيين، والطوائف والهراطقة. عاش عامّة الناس في عالمٍ اتّسم بالتقوى والخرافة وفظاظة عدم وجود دين.

في مواجهة هذه الخلفية، نعود إلى بترارك. رأيناه سابقًا وهو يبحث عن نسخةٍ من كتاب "رسائل شيشرون" في الأديرة والمكتبات. ما يثير الدهشة ردّ بترارك الذي ينتهي، مستخدمًا أسلوب شيشرون الذي تمتلئ رسائله بأسئلةٍ وتعليقاتٍ مسهبة، بوسمٍ ملائم: "مدوّنًا في أرض العيش؛ على الضفة المناسبة من نهر الأديج، في فيرونا... في عام الإله الذي لم تعرفوه يومًا، العام ١٣٤٥". وجد الإلحاد طريقه إلى المقدّمة، حتّى حين لم يكن موضوع الحديث.

سيكون الرسّام جيورجيو فاساري **Giorgio Vasari** هو من سينظر إلى الوراء في العام ١٥٥٠ ويطلق على القرنين المنصرمين تسمية "نهضة"، إحياء عبقرية العصور القديمة. من وجهة نظر بترارك، كان الأمر اختبارًا للإحباط من لاهوتيي الكنيسة وولائهم للمنطق. وردًّا على تساؤل صديقه إذا لم يكن قد بالغ بالقسوة على المنطق، أجاب بترارك: "بعيدًا عن ذلك، أعلم جيّدًا التقدير الذي تكنّه للمنطق طائفةٌ شديدة المراس وقويّة الشكيمة من الفلاسفة والرواقيين، الذين ذكرهم صديقنا شيشرون مرارًا وتكرارًا". يتابع بترارك، لكن ينبغي على الطلاب حالما يتعلمونه أن يتقدّموا[٦]. إن قام أحدهم "بتقيؤ الأقيسة المنطقية الأربعة"، كما يقترح،

---

(٦) انظر:
Edward Grant, God and Reason in the Middle Ages (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2001)
الصفحة ٢٩٤.

"أنصحك بالهروب"(٧). في مؤلَّف عنوانه "في جهله وجهل كثيرين"، كتب بترارك: "أزمجر في وجوه الأرسطيين الأغبياء الذين يومًا وراء يوم وفي كلّ كلمةٍ ينطقونها لا يتوقفون عن قرع رؤوس أندادٍ لأرسطو لم يعرفوهم إلا بالاسم"(٨).

نأى عصر النهضة بنفسه عن الأقيسة المنطقية التي دامت لعدة قرونٍ خلت. لطالما اهتمّت إيطاليا بالشعر والمسرح والرسائل والآداب الأخرى أكثر من اهتمام بلدان الشمال ذات العقلية السكولائية. كذلك، شهدنا هنا وفي أماكن أخرى ومن القرن الرابع عشر فصاعدًا زيادةً في أعداد الكتب التي تروي قصص العالم الواقعي، ليس باللاتينية بل باللغة العاميّة المحكية في كلّ بلد. يحتوي كتاب جيوفاني بوكاشيو **Giovanni Boccaccio** "الديكاميرون"، الذي ظهر في عامٍ انتشر فيه الطاعون، عشر قصصٍ يفترض أنّ من يرويها مجموعةٌ من الحجّاج الشباب لتسلية أنفسهم حين كانوا مختبئين خشية التقاط العدوى (بالمناسبة، استعار الكتاب بوفرةٍ أفكارًا من كتاب لوشيوس أبوليوس "الحمار الذهبي"). أخبر بترارك في رسالةٍ شخصيةٍ موجّهةٍ إلى بوكاشيو أنّه حظي "بزيارة أحد الرشديين" الذي استمع إلى معتقدات بوكاشيو المسيحية ثمّ، كما يروي بترارك: "هنا انفجر ضاحكًا باشمئزاز وهتف: 'حسنًا، أنت مسيحيٌّ طيبٌ من دون ريب. أمّا من جانبي، فأنا لا أعتقد بمثل هذه الأمور. إنّ بولس وأوغسطين، وبقيّة من تبشّر بهم وتمتدحهم، ليسوا سوى مهذارين كبيرين. إن كان بوسعك فقط احتمال ابن رشد، فستجد كم هو أعظم بما لا يقاس من صحبك الثرثارين السذّج'"(٩). كتب بترارك أنّه طرد الرجل، لكنّ وجوده هو مثار اهتمامنا.

---

(٧) انظر: Grant، الصفحة ٢٩٥.

(٨) انظر: Grant، الصفحة ٢٩٥.

(٩) انظر:

Petrarch, "An Averroist Visits Petrarca", in The Renaissance Philosophy of Man, ed. Ernst Cassirer, Paul Oskar Kristeller, and John Herman, Randall Cassirer Jr. (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1948)، الصفحة ١٤١.

لم تكن الإنسانوية معنيّةً بالدنيوية حقًا، ولا بإعلاء العلم على الإيمان بصورةٍ جليّةٍ، لكنّ الجميع فهمها بطريقةٍ ما على هذا النحو. حين نادت نساء ذلك الزمن بالمساواة، طالبن بتعليمٍ عقليٍّ علميٍّ للفتيات. اشتُهرت كريستين دو بيزان **Christine de Pisan** بأنّها أوّل امرأةٍ أنفقت على نفسها بفضل الكتابة، وقد أكّدت في مؤلفها "كتاب مدينة السيدات"، في العام ١٤٠٥، على أنّه إذا قامت البنات "بدراسة العلوم الطبيعية، فإنّهن سيتعلّمن بصورةٍ تامةٍ ويفهمن دقائق الفنون والعلوم كافّةً" مثلهن في ذلك مثل البنين. وفي وقتٍ لاحقٍ من القرن نفسه، ستردّد كسندرا فيديل **Cassandra Fedele** صدى الفكرة، مدّعيّةً أنّ "الرجل يتميّز عن البهائم في المقام الأول بالقدرة العقلية" وللمرأة نصيبها الذي تستحقّه أيضًا.

في العام ١٤١٧، اكتشف بوجيو براشيوليني **Poggio Bracciolini** نسخةً من كتاب لوكريشيوس "في طبيعة الأشياء". كما ظهرت في العام ١٤٣٠ ترجمةٌ لاتينيةٌ لديوجينس، وقد كرّس لورنزو فالا **Lorenzo Valla**، مؤرّخ بلاط ألفونسو **Alfonso** ملك نابولي في العام ١٤٣٥، حياته لأبيقور. كما أنّه أحدث ثورةً في الدراسة التاريخية للغات، ولأسبابٍ لغويةٍ أنكر أن يكون قانون الإيمان المسيحي من تأليف الحواريين الإثني عشر. ودافع في كتابه "في اللذة" عن أبيقور، مؤيّدًا حياةً تنصرف إلى مباهج مقتصدة؛ حكمةٌ مطمئنة، فضيلةٌ لائقة، وأوقاتٌ سارّة. يوضح فالا أنّ الرواقيين، قياسًا لذائقته، أفرطوا في الاهتمام بضبط أهوائهم. وقد وجدته محكمة التفتيش مهرطقًا في ثماني فقراتٍ اتهاميةٍ من بينها دفاعه عن أبيقور، لكنّه نجا بأعجوبةٍ، إذ تدخّل الملك ألفونس وأنقذه من الإعدام حرقًا.

في العام ١٤٥٣، استولى الأتراك المسلمون على القسطنطينية، وقتلوا الإمبراطور، وقضوا بالتالي على الإمبراطورية الرومانية الشرقية التي أُطلق عليها

لزمنٍ طويلٍ اسم الإمبراطورية البيزنطية. أفرغ هذا الانهيار الرفوف البيزنطية القديمة من كثيرٍ من النصوص؛ نصوصٌ ممتازةٌ – بنسخها اليونانية الأصلية أو على الأقلّ مترجمةً لمرّةٍ واحدةٍ فقط. أمّا في أوروبا الغربية، وفي العام ١٤٥٣ نفسه، فقد أخرجت مطبعة غوتنبرغ أوّل كتابٍ مطبوع، الكتاب المقدس، وسرعان ما بدأت آلات الطباعة بالانتشار في أرجاء أوروبا، معيدةً إنتاج جميع المواد القديمة التي تدفّقت من الشرق. بحلول العام ١٤٧٣، أصدرت المطابع الجديدة كتاب "في طبيعة الأشياء"، ولم ينقض إلا عشرون عامًا بين أوّل كتابٍ مقدسٍ مطبوعٍ آليًا وأوّل طبعةٍ آليةٍ لكتاب لوكريشيوس!

في إيطاليا، لاحظ الإنسانيون أنّهم يعيشون وسط خرائب حضارةٍ حقيقيةٍ، فشنّوا حملاتٍ لدراسة الآثار وشرعوا بإقامة أبنيةٍ على طرازها، أو بالدروس المستفادة منها. كانت العمارة أوّل الفنون التي ستنتقل مع الزمن: فهي الشيء المادي العظيم الذي تركه لنا القدماء. ثمّ جاءت بعد ذلك، بطبيعة الحال، التماثيل. شرع فنّانو النهضة باستنساخها أيضًا. اقتضى الأمر برهةً من الزمن. ففي ذروة النهضة فقط سنشاهد للمرّة الأولى منذ انقضاء العصور القديمة عريًا طليقًا، تمثال "داود" (١٥٠١–١٥٠٤) لمايكل أنجلو **Michelangelo**. لكن دعونا نسترق لحظةً لملاحظة أصول الفتى داود – كانت جوهر مزيج النهضة: قصةٌ عبريةٌ بقالب فنٍ إغريقي ومعرفةٌ بالتشريح، جانبٌ من مزاجٍ تجريبيٍّ جديدٍ ابتدأ للتو وسيغير العالم. وعلى الرغم من دنيوية هذا الدفق من الفن العظيم، مال بابوات روما للنظر إليه بوصفه طريقةً لإعادة المجد إلى روما الكئيبة.

لم يبقِ لنا الزمن على لوحات العصر القديم، لكنّ الأفكار القديمة انتقلت في نهاية المطاف من فنونٍ أخرى. اتّسم الرسم في العصور الوسطى بالتزيينية

والتعليمية؛ أمّا رسم الشخوص البشرية، فكان بغرض تعزيز قصةً ما. ظهر عـــددٌ كبيرٌ من لوحات العشاء الأخير في فترة العصور الوسطى علـــى ســـبيل المثـــال، لكنّها، وبقدر ما اتّسم أغلبها بالجمال، كانت تصويرًا رمزيًا رديئًا. خلافًـــا لـــذلك، يستجيب كلّ إنسانٍ، بحسب طبعه، في لوحة العشاء الأخيـــر لليونـــاردو دافنـــشي (١٤٩٨) إلى إعلان المسيح عن خيانة أحدهم. صحيحٌ أنّنا أمام قصّةٍ مـــن الكتـــاب المقدس، لكنّها تعبّر هنا عن السجايا النفسية لشخصياتها البشرية.

كانت الكنيسة واثقةً، لكنّها لم تكن مطمئنةً تمامًا. بحلـــول مطلـــع منتـــصف القرن الثالث عشر، تمركز تيار الرشدية اللاتينية في جـــامعتي بـــاريس وبـــادوا. أصدر البابا ليو العاشر في العام ١٥١٣ مرسومًا بإدانة أيّ تعليمٍ يتـــضمن أنّ روح الإنسان فانية. كان ما يحدث في بادوا هو المستهدف، لكنّ المرسوم لم يكن مجديًا. فقد طبع أستاذ بادوا الشهير بيتـــرو بومبونـــازي **Pietro Pomponazzi** (١٤٦٢–١٥٢٤) كلّ كتبه في السنوات التي أعقبت المرسوم، وجميعها يتضمن فكرة فنـــاء الروح. تلقى بومبونازي تعليمه في بادوا، وتحدّث عن أنّ زملاءه الطلبـــة طـــالبوا أساتذتهم بتثمينٍ عقلانيٍّ لابن رشد والقديس توما. أمّا فـــي فلورنـــسا، فقـــد ســـبق لباحثيها أن أوجدوا أجوبةً صوفيةً وأفلاطونيةً محدثةً لمثل هـــذه المـــسائل، لكنّهـــا تعارضت مع ذائقة بومبونازي الذي قال إنّه كتب أيضًا عن هذه المسائل لأنّ أحـــد طلابه طالبه بإجابةٍ مباشرةٍ عن مسألة الروح: "لندع جانبًا الـــوحي والمعجـــزات، ولنبقى كليةً داخل حدود الطبيعة"(١٠). كانت الإجابة المباشرة أنّه يتّفق مع أرســـطو

---

(١٠) انظر:
Don Cameron Allen, Doubt's Boundless Sea (Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 1964; New York: Arno Press, 1979)
الصفحة ٣٢.

وابن رشد في أنّ روح الكائن البشري المستقلّة تحتاج جسدها، وأنّها لا توجد إلا داخل جسدها.

عارض بومبونازي فكرة حاجة الناس إلى التهديد بالجحيم والنعيم ليكونوا مستقيمين، مذكّرًا قرّاءه بالفضائل النبيلة للحيوانات وملاحظًا أنّ المصلحة الشخصية قد تُحدث مثل هذه الفضائل كحبّ الوطن. كما أنّه عارض وجود الأشباح كمزيجٍ من أبخرة أماكن حفظ الجثث ومخيّلة البشر. وليست الملائكة والشياطين حقيقيةً. كما أنّ المسّ والنبوءة الشيطانية ضلالاتٌ ناتجةٌ عن المرض أو الجنون. ما هو أكثر: "من المرجّح أنّ العالم برمّته مخدوعٌ بفكرة الخلود الشائعة، لأنّنا لو افترضنا وجود ثلاث دياناتٍ كبرى – ديانات المسيح وموسى ومحمد – فإما أنّها جميعًا كاذبةٌ والعالم برمّته مغشوشٌ، أو أنّ اثنتين خاطئتان والجزء الأكبر من البشرية مخدوع"[١١]. أشار إلى أبيقور ولوكريشيوس ودياغوراس وشخصياتٍ أقلّ شهرةً بوصفهم ملحدين، وعدّهم قلّةً ممّن لم يتعرّضوا للخديعة. وعلى الرغم من تلقّيه أحيانًا بعض التحذيرات، فإنه عاش كامل حياته وصار أستاذًا للفلسفة في جامعة بولونيا **Bologna**، وعُدّ أعظم أرسطيي إيطاليا.

بومبونازي فيلسوفٌ شكّاكٌ، لكنّ الرجل الذي اشتُهر بالكفر بين الناس هو نيكولو مكيافيللي **Niccolo Machiavelli**. ظهر كتابه "الأمير" في العام ١٥١٣، وقد كتبه طلبًا لوظيفةٍ – لعرض قدرات مكيافيللي كمستشارٍ سياسي. أحدث الكتاب صدمةً في أوروبا، إذ لطالما كان مفاد الفكرة السياسية العامة أنّه لا بدّ للقائد أن يكون موجّهًا أخلاقيًا للشعب ليلتحق بالنعيم – لا تزال الفلسفة السياسية تميل إلى حكم شارلمان الديني القبلي. عُدّت السلطة العظيمة مرتبطةً على نحوٍ فاصلٍ بصلاحٍ

---

(١١) انظر: Allen، الصفحة ٣٥.

عظيم. يضطر الحاكم الصالح، كما يقول مكيافيللي، للكذب أحيانًا، لأنّ جميع النـــاس يكذبون ومن بينهم البابوات. لم يكن مكيافيللي متآمرًا سياسيًا كما يدلّ على ذلك اسمه في أيامنا الراهنة، لكنّه شكّك بحزم بالعلاقة بين الأخلاق الفاضلة والنجاح الـــدنيوي. اعتقد أبناء ذلك الزمن بصورةٍ عامّةٍ أنّ احترام مكيافيللي للأديان الوثنية فاق احترامه للديانة المسيحية(١٢). نجد بين الكلمات الأخيرة في "الأمير" مناقشةً للمبادئ المسيحية: "يبدو لي أنّ هذه المبادئ تضعف الرجال، وتجعل منهم فريسةً سهلةً لأصحاب العقول الشريرة الذين يتحكّمون بهم بصورةٍ آمنة، ويعتبرون أنّ غالبية الرجال تميل، حرصًا على الفوز بالنعيم، إلى احتمال الأذى بدل الانتقام". ينبغي أن يكون الدين في خدمـــة الدولة، كما يوضح، ولا تصلح المسيحية لهذه المهمة.

كان بومبونازي ومكيافيللي جزءًا من التشكيك الفلـــسفي المـــتحمّس الـــذي تواصل في ثقافة النهضة المزدهرة، في عُمق نصوصٍ طازجةٍ من الإمبراطوريـــة البيزنطية. ولم تكن إيطاليا متفرّدةً في هذا المزاج؛ ففي فرنسا، احتفـــى الفيلـــسوف جيرولامو كاردانو **Girolamo Cardano** ببومبونازي الذي دعاه "رشـــدي بـــادوا الحديث العظيم"(١٣).

مع ذلك، كان الجزء الأكبر من الشكّ في هذه المرحلـــة، خـــارج إيطاليـــا، موجّهًا إلى الكنيسة. أضحت الكنيسة بيروقراطيةً عالميةً هائلةً وغالبًا ما وُصـــمت

---

(١٢) انظر:
David Wootton, "New Histories of Atheism", in Atheism from the Reformation to the Enlightenment, ed. Michael Hunter and David Wootton (Oxford: Clarendon, 1992)
الصفحة ٣٢.

(١٣) انظر:
Nicholas Davidson, "Unbelief and Atheism in Italy, 1500—1700", in Atheism, ed. Hunter and Wootton
الصفحة ٦٨.

بالانحطاط. ثمة أساقفةٌ حصّلوا عدة رواتب ولم يقيموا في أيٍّ من الأسقفيات التي كانت تدفع لهم رواتبهم، ورجال دينٍ لهم أزواجٌ وأولاد، كهنةٌ جاهلون على نحوٍ مذهل. كذلك، ازدادت صكوك الغفران، وهي قطعٌ ورقيةٌ يشتريها الناس لمساعدة أرواح أحبابهم المتوفّين، أو أنفسهم، على الفوز بالنعيم. من المؤكد أنّ البابا لم يطلق شعار "حالما ترنّ النقود في الخزينة، تخرج الروح من المطهر!" لكنّ الانطباع الغالب أنّه كذلك. هنالك أسعارٌ مختلفةٌ للفقراء والأغنياء، ولم تستحِ الكنيسة من استخدام الأموال للتجميل الذاتي بدلاً من الإحسان. بدا ذلك لبعض الناس أشبه بحمقٍ مادي، وبدت صكوك الغفران لآخرين طريقةً معقولةً للتبرّع للكنيسة ولمجد الرب، فهي بالتالي صنيعةٌ حسنةٌ ومفيدة في الوقت نفسه.

سخر ديزيدريوس إراسموس **Desiderius Erasmus** من كلّ ذلك وألقى محاضراتٍ حوله بالروحية عينها التي رفض فيها السكولائية والعالم الفكري الأساسي للكنيسة. كما أنّه هزأ من السكولائيين في كتابه "في مديح الحماقة" (١٥٠٩) إلى حدّ اقتراح أسئلةٍ جديدةٍ سخيفةٍ عليهم: "هل يمكن أن يتّخذ إلهٌ هيئة امرأةٍ أو شيطانٍ أو حمارٍ أو قرعٍ أو حجر صوان؟ إن كان الأمر كذلك، كيف يمكن أن تلقي قرعةٌ العظات وتجترح المعجزات وتسمَّر على الصليب؟"[١٤] يشكو إراسموس من أنّ السكولائيين "مشغولون ليلاً نهارًا بهذه الحماقات الممتعة"، بحيث لا يتبقى لهم وقتٌ لتلاوة الإنجيل "ولو لمرّةٍ وسط ذلك"[١٥]. وفي موضعٍ آخر، "من كان يستطيع أن يتخيّل، لولا أنّ العلماء أخبروه، أنّ كلّ من قال إنّ العبارتين 'لوّث المبولة' و'المبولة تلوّث'... صحيحتان على حدٍّ سواء لا يمكن أن يكون

(١٤) انظر: Erasmus, Praise of Folly, trans. Betry Radice (London: Penguin, 1993)، الصفحة ٨٧.

(١٥) انظر: Erasmus، الصفحة ٩٣.

مسيحيًا"(١٦). لقد استخدم هذه الاستعارة الفاحشة لتذكير قرائه بأنّ اللاهوت يــضحي مفرطًا في اهتماماته الدنيوية، حين يتعلق الأمر بحقيقة كلّ ما استهجنه إراسموس. استمعوا إليه وهو يتحدث عمّا نستطيع معرفته عن الحقيقة: "شؤون البــشر بالغــة التعقيد والغموض بحيث لا يمكن معرفة شيءٍ عنها على وجه اليقين، مثلما أعلــن بحقٍّ الأكاديميون، أقلّ الفلاسفة تغطرسًا"(١٧). يقصد بــ"الأكــاديميين" المتــشكّكة، الأكاديمية الجديدة، ومن المفيد ملاحظة أنّ إراسموس بنــى رأيــه علــى متانــة استنتاجهم أنّنا لا نستطيع معرفة شيءٍ بوضوحٍ، وأنّه آثر مزاجهم. كما أنّه أصــدر نسخةً من كتاب لوقيانوس "المحاورات".

نصل الآن إلى إحدى اللوحات الرائعة في تاريخ الشك. في العــام ١٥٠٨، زكّى دوناتو برامنته **Donato Bramante**، معماري البابا يوليوس الثاني، رافائيل سانزيو **Raphael Sanzio** لرسم لوحات مكتبة البابــا. كانــت جــدران مكتبــات رومــا الإمبراطورية تتّسع لصور مشاهير الشعراء، وقد بُعثت هذه العــادة فــي إيطاليــا أواخر القرن الثالث عشر. مع ذلك، كان عمل رافائيل جديدًا؛ إذ إنّه كــان يُطلــق على الجدارية التي رسمها اسم "مدرسة أثينا"، وانتظمت فيها بوضعياتٍ لا تخفــى دلالتها صور أصدقاء الشكّاكين القدامى، أفلاطــون فــي المركــز وهــو يمسك "التيماوس" ملوّحًا بأهميته؛ أرسطو ممسكًا "علم الأخــلاق" ومــشيرًا إلــى عالمنــا الطبيعي، سقراط في الجانب الأيسر يشرح أمرًا ما للإسكندر الكبيــر (فــي لبــاسٍ تنكّريٍّ عسكري)؛ وألقبيادس **Alcibiades**، وهو تلميذٌ آخر لأفلاطون مصوّرٌ في مثل هذه المشاهد. أكسانوفان يتنصّت من وراء قبعته البيضاء والسوداء. أمّــا زينــون الرواقي، فيبدو شيخًا برداءٍ أخضر في أقصى الجانب الأيسر، قريبًا من الموضــع

(١٦) انظر: Erasmus، الصفحة ٩٤.

(١٧) انظر: Erasmus، الصفحة ٧١.

الذي ينحني فيه أبيقور مُظهرًا امتلاء جسده. وصُوّر ديوجينس الكلبي، الذي عـــاش في الشارع وتنكّر لجملة جهود البشر في مواجهة الكون، وهو يقرأ على درجـــات سلّمٍ، مسترخيًا تحت أشعة الشمس. يظهر هرقليطس في مقدمـــة الجانـــب الأيـــسر جالسًا محني الجذع، ووجهه في الواقع وجه مايكل أنجلو. وفـــي الجانـــب الأيمـــن يقف ابن رشد مرتديًا عمامةً، بجوار بطليموس وزرادشت، ممسكًا دائرة النجـــوم، كما أنّ إقليدس وفيثاغورس موجودان في الموضع نفـــسه. ثمـــة صـــورةٌ أخـــرى في العمارة المحيطة بهم: شاهد رفائيل رسومات برامنت الخاصة بالقديس بطرس، وهو هنا وضع نفسه في أقصى الجانب الأيمن من مقدمـــة اللوحـــة، يحـــدّق فينـــا في عامه السابع والعشرين.

هكذا، اتسع صدر الكنيسة الكاثوليكية لشكوكية إراسموس العميقـــة وكـــذلك صور الفلاسفة الماديين ونابذي المعتقدات العرضيين. كانت دعوة إراسموس مجرّد دعوةٍ للإصلاح، ولم تكن دعوةً تتّصل بالمواجهة بين "المؤمنين" والـــشكّاك. هنـــا يدخل مارتن لوثر **Martin Luther** المشهد، إذ إنّه وجد نفسه بحلول ذلك الوقـــت يرفض بيع الخلاص من خلال صكوك الغفران (صكوكٌ جديدةٌ بمناســـبة اليوبيـــل الفضي طرحت للتو للمساعدة على إنهاء كنيسة القديس بطرس) على باب كنيـــسة في فيتنبرغ **Wittenberg** في العام ١٥١٧، وقد وصل إلى هذا الموضع بعد صراعٍ عنيفٍ مع الشك. لم يستطع إقناع نفسه بأنّه قام بمـــا يكفـــي ليـــستحقّ الخـــلاص، وكان على حافّة اليأس حين عاد إلى أعمال القديس بطرس فوجد الأجوبـــة التـــي سعى إليها.

كانت صدمةً كبيرةً أخرى من صدمات القدماء، إذ عاد إراسموس ولوثر إلى النصوص المسيحية القديمة، تمامًا مثلما فعل بترارك وفيلا بـــالعودة إلـــى قـــدامى الفلاسفة. صدمة دعوى بولس بأنّ "الخلاص لا يتحقّق إلا بالإيمان"، وافتراضـــاته

عن القضاء والقدر، أقنعت لوثر بلزوم أن تكون المسيحية مقتصرةً علـــى الإيمـــان وحده. لقد أقصى بولس شرائع موسى، وبعد خمسة عـــشر قرنًـــا انـــتعش مجـــدّدًا وعلى نحوٍ متعمّدٍ التوتّر حول كون الإيمان أهمّ من الأفعال. تـــمّ تـــصوير الـــنصّ المقدّس كحقيقةٍ حرفيةٍ، والجماعة التي التحقت بلوثر تحدّت نفسها للإيمـــان بـــذلك، مثلما طالب بولس المؤمنين بقبول النشور ومثلما طالب يسوع الحشود بالإيمان بأنّ معجزاته وملكوت الله قد جاءا. الحياة وسط مثل هذه التحدّيات المتعلّقة بالإيمان هي معركةٌ داخليةٌ لتحقيق اليقين؛ قد تكون مبهجةً ومباشرةً حين تكون صـــالحةً، وقـــد تكون حافلةً بعذاب قرض الأظافر حين تكون طالحة. لقد اعتمد الشكّ البروتـــستنتي بطلاقةٍ على صور أوغسطين في حديقته، وقد حوّله الصراع إلى حطام.

كتب لوثر "ضدّ اللاهوت السكولائي"، وهي قائمةٌ من سبعٍ وتـــسعين نقطـــةً تؤكد، على سبيل المثال، على "أنّه من الخطأ القول إنّه لا يمكن أن يصبح المـــرء لاهوتيًا من غير أرسطو، خلافًا للرأي الشائع"[١٨]. حقيقة الأمر، "لا يمكن أن يصبح أيّ شخصٍ لاهوتيًا ما لم يتخلّ عن أرسطو". لم يكن لوثر يرفض ذلـــك الفيلـــسوف القديم فحسب،: "من العبث أن يضع أحدهم منطقًا للإيمان". بل إنّنا لسنا بحاجةٍ إلـــى البراهين العقلية كي نؤمن، ناهيك عن التشكيك التأملي. "إذا كانت طريقة الاستنتاج بالقياس المنطقي تصمد في المسائل المقدسة، فعقيدة التثليث قابلةٌ للإثبات وليـــست غاية الإيمان". وفي حال غابت عنا فكرته، يقول: "باختصار، إنّ أرسطو بكامله هو بالنسبة إلى اللاهوت مثلما هي العتمة بالنسبة إلى النـــور. وهـــذا أيـــضًا مخـــالفٌ للسكولائيين". لم يكن ما رفضه لوثر في الإصلاح فسادَ الكنيسة فحسب، بل أولويةَ المنطق الأرسطي الذي هيمن على التعليم وثقافة الفكر.

---

(١٨) مثلما ورد في: Grant، الصفحة ٣٠٣.

عنّف لوثر تكتيك إراسموس بصدد الامتثال المتشكّك، فقد كان الشكّ أبعد ما يكون عن هواه. كتب مجيبًا إراسموس: "أنت ترعى في قلبك لوقيانوس، أو خنزيرًا آخر من حظيرة أبيقور الذي يسخر سرًّا، بسبب عدم إيمانه بالربّ نفسه، من جميع من لديهم إيمانٌ ويقرّون به"(١٩). كان لوثر يتألّق في قوله الجارح، ويتابع: "أجز لنا أن نكون متيقنين، أن نكرّس أنفسنا لليقينيات وأن نبتهج بها، بينما تلتصق أنت بالمتشكّكة والأكاديميين إلى أن يدعوك المسيح أيضًا". ثمّ يوجّه أحد أعظم السطور في هذا التاريخ: "الروح القدس لا ينزع إلى الشكّ، وما كتبه على قلوبنا ليس شكوكًا أو مجرّد آراءٍ، بل يقينياتٌ أشدّ تأكيدًا وموثوقيةً من الحياة نفسها ومجمل خبرتها"(٢٠). فكرة أنّ الروح القدس قد يكون نزّاعًا إلى الشكّ شطحة خيالٍ خاصّةٍ بلوثر؛ إنّها هدية لوثر لتاريخ الشك.

بطبيعة الحال، رأى الكاثوليك في المصلحين متشكّكةً وملحدين، لأنّهم تركوا الملامح الشائعة للعبادة وتنصّلوا من سلطان الكنيسة. وقد ولّد ذلك كثيرًا من الريبة. قال لوثر إنّه لا سلطان للكنيسة وإنّ الأفراد يستطيعون تلمّس الحقيقة: بيسرٍ، ربما، حين يتعلق الأمر بالفواحش الكهنوتية أو الاتجار بصكوك الغفران، لكن في المسائل الأدق، مثل فائدة الاعتراف، يختفي حسّ الوضوح الأخلاقي. فالأمر برمّته يفترض جدلاً: إن لم نثق بالكنيسة لمعرفة الحقيقة، فلماذا ينبغي علينا الوثوق بأنفسنا؟ كيف نستطيع أن نعرف؟ ربما يحدث الأمر بنفسه أزمة شكٍّ، لكن طالما أضحى شيشرون وسكستوس متاحين على نحوٍ متزايدٍ، لم يعد ذلك ضروريًا.

---

(١٩) انظر:

Luther, De Servo Arbitrio, in Luther and Erasmus: Free Will and Salvation, trad. and ed. Philip S. Watson (Philadelphia: Westminster, 1969).

الصفحة ١٠٩.

(٢٠) انظر: Luther، الصحفة ١٠٩.

في الجيل التالي، سيدفع كالفن فكرة لوثر عن الخلاص بالإيمان قدمًا؛ يقول لوثر إنّنا جميعًا غارقون في الآثام بحيث لا يمكن أن تنقذنا الأعمال؛ الإيمان وحده والنعمة الإلهية هما سبيلا خلاصنا. أتاح ذلك فسحةً لملامح تتعلق بمنفعة المرء الخاصة؛ يمكن أن يكافح المرء في سبيل الإيمان، يقول كالفن إنّ الله العليم يعلم قبل ولادتنا من هو المؤهّل لمثل هذا الإيمان، فكلٌّ منا ملعونٌ أو مباركٌ قبل أن نذرف أولّ دمعةٍ من دموعنا. يصبح الكفاح هنا معرفة المرء أنّه نال الخلاص وأنّه من بين المختارين، باكتشافه وجود إيمانٍ كافٍ لديه. في هذا الوضع الممضّ، تتّهم الكنائس كافةً، كنيسة روما وشتى الكنائس الإصلاحية، بعضها البعض بالإلحاد. على نحوٍ مفاجئٍ، باتت الكلمة التي لم تستعمل إلا لمامًا منذ الأزمان الغابرة على كلّ لسان. تمّ تكريس كتبٍ لا تحصى لمناقشة ضروب الإلحاد. في جنيف، حين احتجّ جاك غرويه **Jacques Gruet**، العضو البارز في الطبقة البرجوازية، على النفوذ المتنامي لكالفن ضمن الحياة العامة للمدينة، أحرق كالفن غرويه بوصفه "ملحدًا بالفكر"، أي أنّه ينكر الإيمان فكريًا. أصرّ كالفن أنّ الأوراق المكتشفة في بيت غرويه تثبت ذلك، لكنّها احترقت معه، وبالتالي لا نعلم المزيد. احتزّ كالفن رأس رجلٍ يدعى مونيه **Monet** لأنّه "ملحدٌ بالفعل"، أي إنّه يعيش حياته وكأنّ الله غير موجود. كان لدى مونيه كتابٌ لصورٍ خلاعيةٍ أطلَق عليه اسم "العهد الجديد خاصتي"(٢١).

اتُّهمت أعدادٌ متزايدةٌ من المؤلّفين القدامى بالإلحاد، وكذلك فريقٌ متّسعٌ من الكتّاب المعاصرين نسبيًا. من اللافت للنظر رؤية الكلمة وقد اجتاحت فجأةً عددًا كبيرًا من المخطوطات والرسائل. وكثيرًا ما عُدّ المتّهمون على نحوٍ صائبٍ

(٢١) مثلما ورد في: Allen، الصفحة ٧.

متعصّبين لهذا الفكر أو ذاك أكثر من كونهم كفّارًا، بيد أنّ هذا الاستخدام الجديد للكلمة جزءٌ من تاريخ الشك. بصورةٍ عامّة، عدّ أوروبيو النهضة والإصلاح لوقيانوس ملحدًا، وكانوا يبتهجون، حين يتّهمون بعضهم بعضًا بالإلحاد، بتتبيل التهمة بإطلاق عبارة "عبد لوقيانوس" أو "تلميذ لوقيانوس" على من يستهدفونه. حدث هذا القلق العام بشأن الإلحاد لأنّ الإيمان الكافي عاد فجأةً ليصبح من القضايا التي تثير التوتّر. فكثيرون ممّن كانوا أكثر يقينًا اعتقدوا أنّ أعداءهم رفضوا أحكام الله، وبدا ذلك أشبه بالإلحاد؛ اتّهم كثيرٌ من الناس غيرهم بالإلحاد لأنّ الشكّ عكّر صفوهم؛ وأبلغ بعضهم عن شكٍّ جدّيٍّ حقيقي.

في غضون ذلك، نشر البولندي نيقولا كوبرنيك **Nicolas Copernicus** في العام ١٥٤٣ كتابًا بعنوان "ثورةٌ في عالم السموات". كان قد أُرسل إلى إيطاليا لدراسة الطب ليتمكّن من العمل طبيبًا خاصًا لعمّه صاحب النفوذ، لكنّه التقط بعضًا من الأفلاطونية المحدثة التي كانت لا تزال تتبنى مساواة أفلاطون المبجّلة الشمسَ بالخير المطلق. يبدو أنّ الفكرة أثّرت في إحساسه بأنّ الشمس جديرةٌ بدوران الأجسام حولها. لم ينشر فكرته الكبيرة إلاّ وهو على فراش الموت وادّعى أنّه لم يؤمن بالنظام الذي وصفه، بيد أنّه وجده مفيدًا لإجراء الحسابات. في النظام القديم، ولجعل مدارات الكواكب المراقبة تتوافق مع النظرة العامّة لنظامٍ شمسيٍّ مركزه الأرض، ينبغي أن تمضي الكواكب حول مداراتها في أفلاك تدويرٍ مضحكة. اكتشف كوبرنيك أنّنا إذا زعمنا أنّ الشمس في المركز، فسنجد أنّ الكواكب ستكون موجودةً تقريبًا في الموضع الذي ستبدو أنّها موجودةٌ فيه من الأرض. أي أنّنا نستطيع التنبّؤ بمسار الكوكب من خلال سمائنا. أدركت غالبية الناس أولاً مركزيةَ الشمس أو اقتنعت بها من خلال عمل غاليليو في القرن التالي. أمّا وقتها، فلاحظوا أنّ بعض الناس راحوا من تلك اللحظة فصاعدًا يواجهون احتمال أنّ البشرية ليست مركزًا لأيّ شيء – لم يعد النعيم فوقنا ولم تعد الشياطين تحتنا.

وسط ذلك كلّه، اختبر إغناطيوس لويولا **Ignatius of Loyola**، وهو نبيلٌ اسباني، شكًّا مماثلاً لذاك الذي اختبره لوثر وقرّر الرد عليه بالولاء الأعمى للبابا. أقام رهبنة اليسوعيين بوصفهم "طليعة جند البابوية" المكرّسين لهداية الناس في أرجاء المعمورة للكاثوليكية وتعويض خسارة البابا في أوروبا. في غضون ذلك، كانت محاكم التفتيش تقتل البروتستنت، ويقتل زعماء البروتستنت مختلف المنشقّين عن الكنيسة، وحدثت مذابح تلقائيةٌ حيث قتل الجيران جيرانهم، واندلعت حروبٌ دينيةٌ صرفة. كانت مجزرةً رهيبة.

مشكلة تاريخية اسمها رابليه

كان مركز الشكّ في تلك السنوات بلاط مرغريت النافارية **Margaret of Navarre** التي عاشت بين العامين ١٤٩٢ و١٥٤٩، وسط جلبة الاكتشافات الحديثة والحركات الدينية الجديدة وذروة عصر النهضة. أرفق كاتبٌ معاصرٌ القصة التالية في كتابه "حياة نساءٍ شهيرات": حين أصيبت إحدى خادماتها بمرضٍ مميت، جلست بجوار سريرها بذلك التركيز الغريب الذي سألتها عنه سيّداتٌ أخريات "لماذا أبدت هذا الاهتمام الشديد بهذه المخلوقة المسكينة المحتضرة". في الواقع، الملكة "لم تتحرّك من جوار سرير [الفتاة]، طيلة عذابها، محدّقةً في وجهها بجدّيةٍ وثبات، إلى أن أسلمت الروح". كان السبب، كما أجابت الملكةُ السيدات، أنّها سمعت كثيرًا من الدارسين يؤكدون أنّ الروح تغادر الجسد لحظة موته. أرادت الملكة مرغريت "أن ترى إن كان سيصدر عنه أيّ نفسٍ أو ضجيجٍ أو صوتٍ عند انتقال الروح وخروجها"، وذكرت أنّها في النهاية: "لم تستطع ملاحظة أيّ شيءٍ مشابه". كان الأمر خطيرًا: "أضافت أنّها لو لم تكن راسخة الإيمان، لما عرفت بماذا ستفكر". لكنّها رغم خطورته "ستعتقد بما يأمرها الرب والكنيسة بالاعتقاد به"[٢٢].

---

(٢٢) انظر:
Lucien Febvre, The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: The Religion of Rabelais, trans. Beatrice Gottlieb (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1947)،
الصفحة ١٩٢.

مثلما باشرنا النظر، عدّ الناس إيطاليا في ذلك الزمن أرضًا خصبةً للملحدين، ونال شمال فرنسا قليلاً من هذه السمعة أيضًا. كانت نافار **Navarre**، الواقعة على حدود فرنسا وإسبانيا، على وشك الانضمام إليهما، ورتّب ذلك كثيرًا من العمل على مرغريت النافارية، مؤلّفة القصص والمسرحيات وناظمة الأشعار، التي اشتُهرت بكتابها "هيبتاميرون" **Heptaméron** (١٥٥٨)، وهو مجموعةٌ مبتكرةٌ من القصص على غرار جنسٍ استهله "ديكاميرون" بوكاشيو. كان يتردّد على بلاطها المتألّق رجال الأدب ومن بينهم الكاتبان المشهوران إتيين دوليه **Etienne Dolet** وفرانسوا رابليه **François Rabelais**، اللذين عُدّا ملحدين لقرونٍ من الزمن. استطاعت مرغريت، بوصفها زوج ملك نافار وشقيقة فرانسوا الأول ملك فرنسا، أن تتصرّف على هواها إلى حدٍّ ما، فكانت من المؤيّدين الأشدّاء للحرّية الدينية والإصلاح المعتدل للكنيسة. هل كانت من الشكّاك؟ هل كان دوليه ورابليه من الشكّاك؟

هنالك معركةٌ تاريخيةٌ على الكفر تتمركز حول هذين الشخصين. أثناء حياة رابليه، دعاه كثيرون من أبناء عصره بالملحد، "قرد لوقيانوس"، والسكّير. وقد ألّف كتبًا عن عملاقين ابتكرهما – أبٌ وابن، غارغنتوا **Gargantua** وبنتاغرول **Pentagruel** – ومنحهما حياةً مليئةً بالإفراط في شرب الخمر، إلى جانب المغامرات الجنسية الفظّة والفضلات والقذارة. كانت تلك الكتب هزليةً في ذلك الوقت وظلّت كذلك لاحقًا، فهي تعجّ بالسخرية من الكهنة والكتاب المقدس وتراتبية الكنيسة والشعائر. ولطالما كانت معرفة معتقدات رابليه الحقيقية شاغل المؤرخين على مرّ الزمن.

في أواخر القرن التاسع عشر، ادّعى آبل لوفران **Abel Lefranc**، وهو مؤرّخٌ يحظى بسمعةٍ حسنةٍ اشتُهر بأنّه "قائد جيش المختصين برابليه"، أنّ رابليه

ملحدٌ عدواني، اختفى وراء برقعه الأدبي بشقّ الأنفس(٢٣). دليل لـــوفران مـــروّع، أقلّه أنّ زملاء رابليه دعوه ملحدًا، وعلى نحوٍ صاخب! أضحى كتاب لوفران الكلمة الفصل في هذه المسألة لجيل. كان رابليه ملحدًا. ثمّ جاء لوسيان فيفـــر **Lucien Febvre**، الذي قرأ الكتب الكلاسيكية كما يخبرنا، ليكتشف أنّ تلك الأطروحة منافيةٌ للعقـــل. في العام ١٩٤٧، وفي كتاب فيفر الشهير "مشكلة الكفر في القرن السادس عـــشر: ديانة رابليه"، ادعى أنّ رابليه لم يكن غير ملحدٍ فحسب، بل من غيـــر الممكـــن أن يكون ملحدًا. كان الانتقاد الكبير الموجّه في زمن فيفر أنّ إضفاء قيم الحاضر على الماضي أمرٌ يتعارض مع التاريخ. قال إنّ المؤرخين طبّقوا ذلك على مسألة اللا ديـــن، قارئين التاريخ بمثُلنا العلمانية المعاصرة. عمل فيفر على إظهار أنّ لوفران ارتكب كثيرًا من الأخطاء في قراءة هذه المصادر. وأوضح أنّ استخدام كلمة ملحدٍ في ذلك الوقت كان بغرض التحقير. علاوةً على ذلك، كان بوسع فيفر، بعد إمعان النظر في النصوص المعقدة، أن يظهر أنّ معظم الاستهزاءات التـــي اعتقـــد لـــوفران أنّهـــا تستهدف رابليه كانت موجهةً فعليًا إلى إتيين دوليه، صـــديق رابليـــه فـــي بـــلاط مرغريت النافارية.

لتعزيز دعوى فيفر أنّ "عقلية" ذلك الزمن لا يمكن أن تبيح الإلحاد، اســـتقى كثيرًا من معلوماته من السمكرية والخياطين والدبّاغين إضـــافةً إلـــى اللاهـــوتيين والملوك المعتادين. ساعدت فكرة "العقليات" والاهتمام بالآراء الشعبية على صياغة الأسلوب الذي اتّخذه التاريخ في القرن العشرين. لكنّ ما ادّعاه فيفر هنا يميل إلـــى المبالغة قليلاً. فقد تمسّك بأنّ عقلية ذلك الزمن بدت وكأنّه لا توجد بـــدائل فكريـــةٌ للأجوبة التي عرضها الإلحـــاد، وبالتـــالي لا يمكـــن أن يرفـــضها أيّ شـــخص.

(٢٣) انظر: Febvre، مقدّمة المترجم، الصفحة xi.

في الحقيقة، ادّعى أنّه لم يكن ممكنًا أن يكون هنالك ملحدٌ إلى أن جعــل ديكــارت الأمر ممكنًا.

ماذا عن دوليه صديق رابليه؟ قدّم فيفــر نفــسه دلــيلاً مقبــولاً علــى أنّ المعاصرين عدّوا دوليه ملحدًا. من الواضح أنّه كان شكّاكًا، وقد قُتل بسبب ذلــك – شُنق وحُرق في السابعة والثلاثين من عمره. سيطلق عليه لقــب "شــهيد عــصر النهضة" في القرن السادس عشر و"شهيد الفكر الحر" في القرن التاسع عشر، لكنّــه سعى جاهدًا للابتعاد عن مصادر الإزعاج، كاتبًا أنّه يكره الاضــطهاد، لكــن ردًّا عليه: "أقف موقف المشاهد، أحزن للوضع، وأشفق على سوء حظّ بعض المتّهمين، في حين أضحك من حماقة آخرين عرّضوا حياتهم للخطر بسبب عنادهم وتــشبّثهم بآرائهم"(٢٤). هكذا، كان دوليه بعيدًا عن التعصب.

ومع ذلك، كان لديه ما يقوله. وضع دوليه العبارة التالية في نهاية أحد كتبه: "الموت؟ دعونا لا نخشى لطماته، فهو سينعم علينا بأن نكون من غير إحــساسٍ أو سيتيح لنا ولوج عالمٍ أفضل وحالةً من السعادة – ما لم يكــن أملنــا بــالفردوس لا أساس له على الإطلاق". فهم معاصروه ما الذي يعنيه تقديره أنّ الموت قد "يــنعم علينا بأن نكون من غير إحساس". وكتــب أحــدهم عــن دوليــه، "أفٍ يــا قــرد لوقيانوس... لإنكارك وجود ربٍّ في السماوات أراد من ابنه أن يموت مــن أجــل خلاص البشر... لإنكارك يوم الدينونة وعذابات الجحيم – لا يعدو ذلك جنونًا"(٢٥). كما ذكرتُ، أحرِق في نهاية المطاف بسبب ذلك.

كان يُفترض بدوليه وحده أن يجعل أطروحــة "لا شــكّ حقيقــي" عرضــةً للتشكيك. لكن ثمة المزيد: فقد اكتشف فيفر نفسه، بعد بضع سنواتٍ من طبع كتابــه

---

(٢٤) انظر: Febvre، الصفحة ٥٣–٥٤.

(٢٥) انظر: Febvre، الصفحة ٥٦.

حول رابليه، نصًّا لبونافنتور ديبيرييه **Bonaventure des Périers** عنوانه "**Cymbalum mundi**"* ومنشورٌ في العام ١٥٣٧، صدمه فيه أمرٌ واقعي: عدم الإيمان. لكنّه تعامل مع النصّ بدعوى أنّ ديبيرييه كان استثنائيًا، لأنّه اطّلع على نصوصٍ قديمةٍ وسّعت عقليته على نحوٍ كافٍ. الأمر هو أنّ كتاب فيفر "مشكلة عدم الإيمان" كان مؤثّرًا في استخدامه المصادرَ وإعادة بناء الشذوذات الثقافية، وكان ذمّه للوفران بالغ الهزء واللؤم، بحيث أنّ التاريخ حتى بعد "العقليات" لم يعد حديثًا ولا مهيمنًا، ولم يشأ المؤرّخون في هذه المرحلة إظهار تأييدهم عدم الإيمان.

أبعد هذا الخوف غير الواعي من الموضوع إلى حدٍّ ما البحث فيه للسنوات الستين الأخيرة. درس بعض المؤرخين النزعة التمرّدية داخل أنماط الدين الشعبية ودرس آخرون مختلف الهرطقات، وتلك التي أحدثت فويرقاتٍ في المشهد، لكنّها لم تغيّره. ظلّت فكرة استحالة وجود شكٍّ حقيقيٍّ وجدّيٍّ في تلك الفترة سائدة(٢٦). مع ذلك، نهض بعض المؤرّخين في العقود الأخيرة، وبخاصّةٍ في أوروبا، وقالوا إنّ الأمر برمته لا يعدوا مبالغةً سخيفة. صاح باحثون من أمثال سوزان رينولدز **Suzan Reynolds** ومايكل هنتر **Michael Hunter** وديفيد ووتون **David Wootton** قائلين بأنّ نصف قرنٍ انقضى وما زالوا يتجاهلون على نحوٍ غريبٍ هذا الموضوع الجوهري، في حقبةٍ من أكثر حقبات البحث التاريخي إنتاجًا. لربّما عنى دليل مناداة الناس بعضهم بعضًا بالملحدين أنّ بعضهم ملحدون حقًّا. لكنّ هذه المراجعة لم تبلغ مداها بعد، وظلّ معظم الناس يتبعون وجهة نظر فيفر. حتّى مؤرّخة الأديان

(*) "سنبالوم العالم"، والسنبالوم آلة موسيقية وترية مجرية (المترجم).

(٢٦) كانت هنالك بعض الاستثناءات، بطبيعة الحال، لكنّها كانت أقرب إلى الحالات الفردية مثل كتاب كاميرون آلن Don Cameron Allen المذكور أعلاه، المثير للاهتمام والغريب، المعنون: Doubt Boundless Sea.

البارعة كارين أرمسترونغ **Karen Armstrong** في كتابها "تاريخ الله" الصادر في العام ١٩٩٤، تكتب: "مثلما أظهر لوسيان فيفر في كتابه الكلاسيكي 'مشكلة عدم الإيمان في القرن السادس عشر' أنّ الصعوبات المفهومية في طريقة الإنكار التامّ لوجود الله في أيامه كانت من المنعة بحيث لا يمكن التغلب عليها". ما من أحد يستطيع أن يكون ملحدًا "ما لم يكن قد شكّل كتلةً من الحجج المتماسكة، كلٌّ منها قائمٌ على إثباتاتٍ علميةٍ... من دون هذا التأييد، لن يكون هذا الإنكار إلاّ نزوةً شخصيةً أو اندفاعًا عابرًا غير جديرٍ بأن يؤخذ جدّيًا بالحسبان"(٢٧).

لكنّ الأمور تتغيّر. تجادل مؤرّخة العصور الوسطى سوزان رينولدز في أنّ فكرة "عصر الإيمان" تظلّ "إلى هذا الحد أو ذاك غير ملحوظةٍ مثل كرسيٍّ قديمٍ رثٍّ في غرفة جلوسنا العقلية... إنّها مخلّعة الأوصال بالأحرى، والله أعلم بمصدرها، لكن تبدو الأمور حسنةً الآن بعد أن أسدلنا عليها لتزيينها أغطيةً فضفاضةً جديدةً من الهرطقة و'الديانة الشعبية'. مع ذلك، لا يزال الكرسيّ القديم هناك في الأسفل. فقد تشكّل من السذاجة المفترضة في عقلية العصور الوسطى، وامتناع قدرتها على الإلحاد"(٢٨). تجادل رينولدز في أنّه ما من سببٍ للتيقّن من عدم وجود من ينزعون إلى الشك حتّى في "المجتمعات التقليدية المتروكة على حالها" بصورةٍ كاملة. من المؤكد أنّه ما من سببٍ للاعتقاد بغيابٍ كليٍّ للشكّ

---

(٢٧) انظر:

Karen Armstrong, A History of God (New York: Knopf 1994).

الصفحة ٢٨٦-٢٨٧.

(٢٨) انظر:

Susan Reynolds, "Social Mentalities and the Case of Medieval Scepticism", Transactions of the Royal Historical Society, 6th ser., I (1991).

الصفحة ٢٥.

في ثقافةٍ تذكّر على نحوٍ شديد الاختلاف بأديانٍ وفلسفاتٍ أخرى، قديمــةٍ وأجنبيــة. تتساءل رينولدز لماذا يهتم أشخاصٌ آخرون مثل أنسيلم **Anselm** بإثبات وجود الله: "لأنّهم يعلمون بوضوحٍ وجود عدم الإيمان ويعتبرونه خطيرًا، حتّى قبل أن يلفــت القرن الثالث عشر نظرهم إلى كثيرٍ من مؤلفات أرســطو فــضلاً عــن وثنيــين كلاسيكيين آخرين وفلاسفةٍ يهودٍ ومسلمين"(٢٩). الأكثر أهميةً، كما كتبت رينولــدز، أنّنا لا نستطيع الاستمرار في شرح دليل إلحادٍ قائمٍ على فكرة عدم إمكانية وجوده، والتي تستند هي نفسها إلى فكرة أنّنا لا نستطيع اكتــشاف أيّ إلحــاد. ومحاضــرة رينولدز حول هذا الموضوع، التي ألقتها في العام ١٩٩٠، هي هجومٌ نابضٌ بالحياة على فكرة "عقليات" الإيمان القروسطي، لكن هنالك أفكارٌ كثيرةٌ تــشبهها، جمعهــا مايكل هنتر وديفيد ووتون في كتابهما "الإلحاد من عصر الإصــلاح إلــى عــصر التنوير"(٣٠).

لطالما تمّ التفكير في المشكلة بوصفها كذلك: "ما من أحدٍ" في تلــك الفتــرة 'دعا نفسه' ملحدًا؛ وبالفعل، فإنّ كثيرين ممّن دُعوا شــكّاكين أو حتــى ملحــدين نظريين في تلك القرون جحدوا بخاصةٍ الإلحاد، بل إنّ فيفر يهزأ مــن المــؤرّخين الذين عدّوا تلك الشخصيات ملاحدةً، لأنّ المؤرخين بهذا الفعــل عــدّوهم جبنــاء وكذبة. بعد كلّ هذا، يقول إنّ هراطقةً آخرين أرادوا الموت دفاعًا عن معتقــداتهم. نعم، لكن بادئ ذي بدء، لا يواجه أحدهم الموت دفاعًا عن الإلحاد كما يواجهه آخر دفاعًا عن الله. ثانيًا، للملحدين تاريخٌ طويلٌ من الترفّع بابتــسامةٍ خفيّــةٍ ومتابعــة شؤونهم محتفظين باحترامهم للمؤمنين والتعاطف مع احتياجاتهم. لكن ما هو أكثر،

---

(٢٩) انظر: Reynolds، الصفحة ٣٥.

(٣٠) ناقش مؤلفو هذا الكتاب كلهم (أحد عشر مؤلّفًا) كتابة تاريخ الإلحاد وفق "عقليات" فيفر Febvre غيــر التشكيكية، وقد ساعدت أفكارهم ضدّ نظريته في خلق سياق هذا الكتاب.

وجود أشخاصٍ في الواقع أعلنوا عدم إيمانهم بالله. شاهدنا آثار ذلك في مراسيم الإدانة التي ظهرت منذ مطلع القرن الثالث عشر، لكنّ وثائق محاكم التفتيش في القرن السادس عشر هي المنجم الحقيقي. في العقود القليلة المنصرمة، عمل المؤرخون على اكتشاف تلك الوثائق وترجمتها. وهي تميط اللثام عن الرجال والنساء الحقيقيين الذين شرحوا كيفية تحوّلهم إلى الشك.

قبل إلقاء نظرةٍ على وثائق محاكم التفتيش، يجدر بنا أولاً ملاحظة أنّ المقاطع التي وجد فيها آبل لوفران رابليه ملحدًا ولم يجده فيفر فيها ملحدًا كانت، في كلا الحالين، جزءًا من مدونة الشكّ. إلى أيّ حدٍّ كان رابليه شكّاكًا؟ يطلب منّا فيفر ألاّ نأخذ دعابة دراسة الغائط أو الفكاهات الفاحشة دليلاً على الشكّ، وبالتأكيد عدم قراءة دلالاتها - يفترض أحد المؤرّخين أنّ إطلاق أحد العملاقيين ريحًا على هيئة رجالٍ ونساءٍ إنّما هو انتقادٌ لولادة العذراء، ونحن قد نتّفق مع فيفر على أنّ في ذلك الافتراض شيئًا من المبالغة، وقد لا نتّفق معه من ناحيةٍ أخرى. في كلتا الحالتين، لم يكن العالم الذي عرضه علينا رابليه عالم عدم إيمانٍ عقلي، إلاّ أنّه لم يكن أيضًا عالم تديّنٍ أو محافظةٍ على التقاليد. هكذا يبدأ الكتاب:

> **يا أنبل السكّيرين، وأنتم يا أصدقائي المحترمين والمنبوذين - لكم ولكم وحدكم خصّصت كتابيَ - حين يمتدح القيبادس، في محاورةٍ لأفلاطون عنوانها "المأدبة"، معلّمه سقراط، أول الفلاسفة من دون أيّ شك، فإنّه يقارنه من بين مقارناتٍ أخرى بسيلينوس[٣١].**

(٣١) انظر:
François Rabelais, Gargantua and Pantagruel, trans. J. M. Cohen (London: Penguin, 1955).

الصفحة ٣٧.

السيلينوس، كما يخبرنا، صندوقٌ مبهرج الألوان يحتوي أدويةً خطيرة. يميل سقراط للشرب وللإسراف فيه، ويحذّر أفلاطون من أنّ الناس تغيب عنهم طبيعة أستاذه الحقيقية بسبب ذلك، لذا أطلق عليه لقب سيلينوس. وبطريقةٍ مشابهة، يحذّر رابليه، ينبغي السعي لرؤية المعاني الأعمق لكتبه التي تبدو هزليةً.

بعض مواد رابليه أشنع من أيّ شيءٍ في أفلام المراهقين الراهنة. في قصّةٍ مشهورةٍ، يزور رجال جزيرةٍ جزيرةً أخرى أثناء العطلة، يصبحون سخفاء ويردّ أحدهم على صورةٍ استعراضيةٍ للبابا بإيماءةٍ بذيئةٍ - تدعى "عرض ثمرة تين". بعد بضعة أيام، يثأر المضيفون المهانون لأنفسهم، فيصلون إلى جزيرة المعتدين ويقتلون عددًا منهم ويعرضون على البقية خيارًا: الموت أو أداء مهمّةٍ إن أرادوا: وضعت ثمرة تينٍ في "عورة" حمارٍ وسيستردّ حياته كلّ من يرغب في انتزاعها بأسنانه من موضعها ثمّ إعادتها إليه. يخبرنا رابليه أنّ بعضهم مضى إلى حتفه ومضى آخرون إلى ثمرة التين. وقد أطلق لاحقًا على كلّ من أدّى مناورة التين تسمية تين البابا[٣٢].

وسط إجمالي القصص المكتوبة بعاميّة الحانات، ثمة رسالةٌ من غارغانتوا إلى ابنه بانتاغرويل مكتوبةٌ بأسلوبٍ راقٍ ونثرٍ رفيع. لقد عُدّت هذه الرسالة دائمًا تعليقًا فريدًا مباشرًا على لحظة رابليه التاريخية - إنّها أحدّ أعظم أوصاف النهضة كما يُنظَر إليها من الداخل. كما أنّها قرئت بوصفها الأمر الأقرب لاعترافٍ مباشرٍ بأنّ رابليه، أو شخصيته الأدبية، لم تسلّم بالآخرة المسيحية. يتأسّس المشهد على وجود بانتاغرويل في المدرسة، والمقصود من الرسالة التي بعثها والده تشجيع الابن على دراسته. يوضح غارغنتوا بدايةً أنّ الوالدين يوليان اهتمامًا بالغًا بتربية الطفل بسبب حقيقة فنائهما.

---

(٣٢) انظر: Rabelais، الصفحة ٥٤٤-٥٤٥.

يمكن، في حالة الفناء تلك، أن نكتسب ضربًا من الخلود وأن نخلّد، في سياق هذه الحياة الانتقالية، اسمنا ونسلنا بذريتنا المتحدّرة منّا بالزواج الشرعي. بهذه الوسيلة يعاد إلينا، إلى حدٍّ ما، ما أُخذ منّا بسبب خطيئة أبوينا الأولين اللذين قيل لهما إنّهما سوف يموتان بسبب عدم طاعتهما وصية الله الخالق، وإنّه بالموت تعود إلى العدم تلك الهيئة الرائعة التي فُطر عليها الإنسان.

لكن بهذه الطريقة من التكاثر التناسلي، سيبقى في الأطفال ما هلك في الأبوين...

حين ستغادر روحي، بإرادة من يحكم كلّ شيءٍ ويسيطر عليه، هذا المسكن الفاني، لن أعتبر نفسي الآن هالكًا على نحوٍ مؤكّد، بل عابرًا من مكانٍ إلى آخر، طالما أنّه بك وبواسطتك سأبقى بهيئةٍ مرئيةٍ هنا في هذا العالم، أزور أصحاب المروءة وأصدقائي وأحادثهم مثلما كنت أفعل(٣٣).

يقول غارغانتوا لبانتاغرويل أيضًا: "كي ترى شيخوختي تزدهر مرّةً أخرى في فتوّتك... لن أعتبر نفسي الآن هالكًا على نحوٍ مؤكد".

تذكر الرسالة الله، كما رأينا أعلاه، لكنّها لا تضفي عليه نفعًا. يتعامل المرء مع حقيقة الموت بوسائل بشريةٍ فانية. تقدم رسالة غارغانتوا لابنه كثيرًا من الفلسفة، وتتحّي الله جانبًا أيضًا. فالمطلوب عوضًا عن ذلك هو الدراسة. حين كان غارغانتوا نفسه شابًا، لم يحظ إلاّ بالنذر اليسير من التعليم لأنّ "الزمن كان لا يزال غارقًا في الظلمة"، كما يذكر. أمّا في هذه الأيام، فالحياة الإنسانية متاحةٌ للجميع، وعلى ابنه أن يغتنمها.

---

(٣٣) انظر: Rabelais، الصفحة ١٩٣.

في الوقت الراهن تمّت استعادة كلّ طرائق التعليم، وعادت إلى الحياة دراسة اللغات: اليونانية، التي من دونها يشين المرء القول بأنّه عالمٌ، والعبرية والكلدانية واللاتينية. وتمّ في زمني ابتكار فن الطباعة الواضحة والأنيقة، المستخدمة الآن، بإلهامٍ إلهي؛ مثلما كان سلاح المدفعية، خلافًا لذلك، استلهامًا شيطانيًا. امتلأ العالم بأسره بمتعلّمين ومدرّسين متبحّرين في المعرفة ومكتباتٍ بالغة الاتساع، ووجهة نظري أنّه لم توجد في أيام أفلاطون أو شيشرون... مثل هذه المنشآت المخصّصة للدراسة الموجودة اليوم... أجد أنّ سارقي اليوم وجلاديه وقطّاع طرقه وسائسيه أكثر تعليمًا من أطباء أيامي وواعظيه.

بلى، النساء والفتيات تقن إلى المجد ومددن أياديهن إلى المنّ السماوي للتعليم الصحيح(٣٤).

إنّها ليست رسالةً مناهضةً للدين، لكنّها دنيوية. وطالما أنّ رابليه استهلّ كتابه بهمسةٍ لقراءته لأجل دعاوى غير منطوقةٍ ورسائل مخفية، فقد واجهه كثيرون بوصفه مروقًا صريحًا. يشغل رابليه في تاريخ الشكّ منزلة حكيمٍ في الحياة الدنيوية، ومهرّجٍ مروّعٍ، لأنّ مجمل عمله الشائن يكفي لتحطيم القيود التقليدية للحشمة على مرّ العصور. كانت لحظات التأمّل الهادئة التي ابتدعها من نمط فلسفات الحياة الهانئة: مواجهة الموت بوصفه مطلقًا، وإضفاء مغزىً قائمٍ على حبّ العائلة، وتمضية أوقاتٍ طيّبةٍ مع الإسراف في شرب الخمر أحيانًا، وتجرّع الأفكار بعمق، السماح لهذا التشبيه بالانتهاء بعقابيل الثمل أحيانًا، والقيام بأعمال الحكمة – القراءة والكتابة وتأمّل الحقيقة. نظم الشاعر الفرنسي جواشيم دوبيلليه لمعاصره رابليه هذه القصيدة:

---

(٣٤) انظر: Rabelais، الصفحة ١٩٤–١٩٥.

من ذا الذي بكلّ ما تعلّمناه يكتب

أنّنا نحظى الآن في فرنسا أخيرًا

بانبعاث ديموقريطس، الذي يخترق

رمحه نور الجهابذة الحالك[٣٥].

انبعاث ديموقريطس، لا أقل من ذلك. بعد وفاة رابليه في العام ١٥٥٣، نظم دوبيلليه قصيدةً أخرى، هذه المرّة من وجهة نظرٍ هزليةٍ. إذًا، لدينا رابليه بعد وفاته وهذه الكلمات على شفتيه: "النوم والنهم والخمر والنساء والمزاح والسخرية، تلكم آلهتي، آلهتي الوحيدة حين كنت أنعم بالحياة". ربّما الأمر كذلك، وربّما لا. في كلا الحالتين، وإلى جانب سقراط وإكّيو سوجون **Ikkyu Sojun**، كان رابليه أحد أبرز حكماء الشكّ دعابةً وتعاطيًا للخمر.

محكمة التفتيش

باشرت محكمة التفتيش عملها فعليًا في الفترة التي أعقبت نشر كتب رابليه. من الضروري معرفة بضعة أمور. أُطلقت محكمة التفتيش لمراقبة الهراطقة واليهود والمسلمين، ثمّ حوّلت ملاقطها ومخالبها نحو البروتستنت. أدّى ذلك إلى كمٍّ كبيرٍ من التوثيق حول معتقدات الناس الحقيقية. تعدّ هذه السجلاّت ناقصةً، لكنّها ساحرة. لم يصل صوت الشكّ وسط العامة في أوروبا إلى مسامعنا، لكنّه بات مسموعًا مع هذه المحاكمات. سيستخدم هؤلاء الشكّاك العاديون ذخيرة كثيرٍ من

(٣٥) انظر: Febvre، الصفحة ٩٨.

حكماء الشكّ وشعرائه الذين شاهدنا نشأتهم في العالم الهرم: يونانيون وعبرانيون وشرقيون ورومانيون وعرب. مع ذلك، سنحسن صنيعًا بالإصغاء إلى استقلالية الفكر الذي اختبره الناس أنفسهم. سئلت امرأةٌ من مونتايو **Montaillou** عن مصدر شكوها بالجحيم والبعث فأجابت أنّها لم تحصل عليها من أيّ شخص: فكّرت بها من أجل نفسها[٣٦].

تكون المعلومات أحيانًا بالغة الضآلة، لكنّنا نحصل على فكرةٍ بعد بضعة أمثلة: في العام ١٤٩٧، تعرّضت غبرييله دي سالو **Gabreiele di Salo** للمحاكمة في بولونيا **Bologna** لزعمها أنّ معجزات المسيح ظواهر طبيعية[٣٧]. وفي العام ١٥٣٣، اشتكى مجلس العشرة في مدينة البندقية من أنّ رهبان سان فيرمو **San Fermo** يتحمّلون مسؤولية كثيرٍ من "الفواحش" مع راهبات المجدلية و"لا يرغبونَ في العيش وفق قواعد منشئ الرهبنة، بل كأبناءٍ للخطيئة... مثل الأبيقوريين واللوثريين"[٣٨]. من المحتمل أن يكون تفسير هذا الدمج العجيب للاتّهامات الموجهة إلى الرهبان مستندًا إلى أنّ مصطلح لوثري في هذه المرحلة المبكّرة غالبًا ما استُخدم لوصف كلّ من يشكّك في العقيدة الدينية.

في العام ١٥٥٠، أعلن المجلس الديني لمجدّدي العماد (بروتستنت متطرّفون اشتهروا برفضهم عمادة الأطفال) في البندقية أنّ الآثمين يموتون مع أجسادهم وأنّ المختارين ينامون إلى يوم الدينونة. كما أنّهم آمنوا بعدم وجود كائناتٍ غير مادية وأنكروا صراحةً ربوبية المسيح[٣٩]. وفي العام ١٥٥٨، توفي بييترو

---

(٣٦) انظر: Reynolds، الصفحة ٣٦.

(٣٧) انظر: Davidson, in Atheism, ed. Hunter and Wootton، الصفحة ٦٤.

(٣٨) انظر: Davidson، الصفحة ٥٧.

(٣٩) انظر: Davidson، الصفحة ٦٦-٧٩.

ستوتسي **Pietro Stozzi**، قريب كـاثرين دي ميديتـشي **Catherine de Medici**، وهو عالم رياضياتٍ ترجم قيصر إلى اليونانية، بعد إصابته بجروحٍ أثناء حـصار ثيونفيل **Thionville**. وقد تبرّأ من الله على فراش موته صراحةً وأنكـر الخلـود. ذُكر بأنّه في الليلة السابقة لموته، أصرّ على أنّ الكتب المقدّسـة مجـرّد قـصصٍ خيالية(٤٠). حارب آخرون ذلك الاتجاه، لكنّهم ظلّوا يبلّغون عنه. تـأمّلوا انبعـاث الشكوكية القديمة كما وصفها غيّوم بوديـه **Guillaume Budé** (١٤٦٧-١٥٤٠)، الإنسانوي الفرنسي المسؤول عن إنشاء الكوليج دو فرانس(*) **Collège de France** والمكتبة الوطنية:

> **إلهي، مخلّصي، البؤس والعار والخطايا الـتي لا تـرحم: لا نصدّق الكتاب المقدّس والوحي إلاّ بصعوبة.... تلك هي نتيجة التردّد على المدن ومخالطة الحشود، سيّدات كلّ الآثـام، مـا يوصلنا للتفكير وفق منهج الأكاديمية والتشكيك في كلّ شيء، حتّى تعاليم الوحي المتعلّقة بقاطني الجحيم والنعيم(٤١).**

صحيحٌ أنّ المدينة قد تمنح المرء وضع نسبيةٍ كوزمبوليتانية، ومن الممتـع الاستماع إليه وهو يخبرنا إلى أيّ مدىً مضى الأمر. كتب الأستاذ غالان **Galland** من الكوليج دو فرانس ما يلي:

---

(٤٠) انظر: Davidson، الصفحة ٧٩.

(*) مؤسسة للتعليم العالي أسّسها فرانسوا الأوّل (المترجم).

(٤١) مثلما ورد في:
Richard H. Popkin, The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza (Berkeley: Univ. of California Press, 1979).
الصفحة ٢٧-٢٨ والصفحة ٢٩.

شغلت جميع الفرق الأخرى، ومن بينها الأبيقورية، نفسها بحراسة دينٍ ما، في حين كافحت الأكاديمية للقضاء على المعتقدات كافةً، دينيةً أو خلافها، في عقول البشر. لقد باشرت حرب الجبابرة في مواجهة الآلهة. كيف سيؤمن بالربّ من لا يتمسّك بأيّ يقين، من أمضى وقته في تفنيد أفكار الآخرين، رافضًا أيّ اعتمادٍ على أحاسيسه، مدمّرًا سلطة العقل! إن لم يؤمن بما يختبره ويلمسه، فكيف يسعه الإيمان بوجود الطبيعة الإلهية العصيّة على التخيل؟

شاهدنا طباعة أعمال ديوجينس، وفي العام ١٥٦٢، صدرت أولى أعمال سكستوس أمبيركوس للمرّة الأولى في عصر النهضة. وبحلول العام ١٥٦٩، كانت جميع أعماله مطبوعةً وأعيدت طباعتها باستمرارٍ وتُرجمت بعد ذلك التاريخ. سيكون لهذه الشكوكية القديمة تأثيرٌ هائل.

أواخر القرن السادس عشر، انفجرت التوتّرات التي بدأت أوائل القرن بين مختلف المذاهب المسيحية على هيئة عنفٍ غير مسبوق. لنأخذ مثلاً بارزًا: في تلك السنوات، عاشت مئاتٌ من عائلات النبلاء، تربط كثيرًا منها صلات القرابة، في القصر الملكي في باريس، واستقر كلٌّ منها في مبناه المستقل. كان بعضها كاثوليكيًا وبعضها الآخر إصلاحيًا، وكان ذلك ممتزجًا ضمن العائلات. قبل انبلاج فجر الرابع والعشرين من شهر آب/ أغسطس ١٥٧٢، تحرّك بعض النبلاء الكاثوليك برفقة حرّاس الملك وقتلوا مئةً من أنصار الكنيسة الإصلاحية وأفراد العائلة. خشي الملك من انقلابٍ بروتستنتيٍّ وتعمّد وضع حدٍّ له؛ أي إنّ الأمر قضيةٌ سياسيةٌ تخصّ أولئك البروتستنت بالذات. لكن بعد انتشار الخبر، شعر الناس أنّ الحادثة تحريضٌ على التخلّص من البروتستنتية الفرنسية، وفي الأيام الثلاثة التالية ذبح سكان باريس الكاثوليك حوالي ثلاثة آلافٍ من رجال مدينتهم. حالما انتشر

الخبر في أرجاء فرنسا، ذُبح عدّة آلافٍ آخرون من البروتستنت. من هـذه اللحظـة فصاعدًا في تاريخ الشكّ، سيتمّ الاستشهاد بمذبحة يوم القدّيس بارثولوميوس **Bartholomew** (يوم الصوم الذي بدأت فيه المذبحة) بوصفها دليلاً على أنّ الدين، ولاسيّما أيّ دينٍ يعتقد أنه يحتكر الحقيقة، يرتكب من الشرّ أكثر ممّا يفعل من الخير.

بالعودة إلى محكمة التفتيش، نعلم من نصّ "اتّهامٍ" يعود تاريخه إلى العام ١٥٧٣ أنّ ماتيو دي فنسنتي **Matteo de Vincenti**، وهو عامل نجارةٍ من البندقية، غادر يوم أحد الشعانين عظةً تتناول عقيدة "الحضور الحقيقي"، قائلاً، "إنّه لهراءٌ الإيمان بمثل هذه الأمور - إنّها مجرد حكايات. خيرٌ لي الاعتقاد بوجود المال في جيبي"[٤٢]. وفي العام ١٥٧٤، نُفّذ حكم الإعدام بجيوفروا فاليه **Geoffroy Vallée** لإنكاره وجود الله. وقد استشهد بدليلٍ على عدم الإيمان من سفر الجامعة والمزمور الأول[٤٣]. كان بوسع الناس في ذلك الوقت قراءة الكتاب المقدس أكثر من أيّ وقتٍ مضى، والحصول على نسخةٍ منه، واستطاعوا بالتالي الانتفاع من فلسفة الحياة الهانئة التي يتضمّنها سفر الجامعة. أمّا بالنسبة إلى المزمور الأول، فلنسترجع أنّه يشير بخاصةٍ إلى "مشورة الأشرار"، وسلوك "الأشرار"، والابتعاد عن "الأشرار"، والعقاب الأبدي لـ"الأشرار"[٤٤]. وفي ذلك ما يكفي لفاليه كي يفترض وجود من لا يؤمن بالله. أثناء المحاكمة، قال إنّه التقط هذه الآراء من خلال محادثاته مع متعلّمين التقى بهم في رحلاته الخارجية[٤٥]. اشتكى فاليه من أنّ المؤمنين يردّدون "كالببغاوات" الرؤى غير العقلية التي حفظوها عن ظهر قلب قبل أن يغادروا المهد.

(٤٢) انظر: Davidson، الصفحة ٦٣.

(٤٣) انظر: Davidson، الصفحة ١٣-١٤.

(٤٤) انظر: Davidson، الصفحة ٤٤.

(٤٥) انظر: Davidson، الصفحة ٤٨.

ثمّ يصرّ على أنّه عوضًا عن ذلك، ينبغي على المرء أن يعتقد فقط بما يستطيع تعلّمه من الحواس، وتلك الأفكار التي يستطيع إثباتها عقليًا. وحين سأله المحقّقون إن كان ينكر كلّ ما لا يحظى بدليلٍ مباشر، وقد تمّ تسجيل أنّه "لا يعلم كيف يجيب"(٤٦). وهو أمرّ مفهوم، فكما يلاحظ المؤرّخ نيكولاس ديفيدسون **Nicholas Davidson**، أن يكون لدينا إحساسٌ غريزيٌّ بما يمكن أن يكون إثباتًا عقليًا أو معقولاً هو أمر، لكنّ القدرة على تحليل احتمالات مختلف الفرضيات، وسرد المعايير الواضحة، ثمّ مقارنة قوة شتّى المزاعم، هي أمرّ آخر. كان ذلك أمرًا خادعًا، وسيق فاليه إلى المحرقة.

كذلك، تلقّت محكمة التفتيش في البندقية في العام ١٥٧٤ بلاغًا بحقّ كومودو كانوفيه **Commodo Canuove** من فنسنزا **Vencenza**، يتّهمه بالقول: "إنّنا لم نشاهد أبدًا شخصًا ميتًا عاد من العالم الآخر ليخبرنا بأنّ الفردوس موجود – أو المطهر أو الجحيم؛ كلّ ذلك ثمرةٌ من ثمار تخيلات الرهبان والكهنة الذين يتمنّون العيش من غير عملٍ والتمتّع بخيرات الكنيسة"(٤٧). وفي العام ١٥٧٥، أدين طبيبٌ يدعى بييترو سيغوس **Pietro Sigos** لزعمه أنّ الصور لا تصنع معجزات، "الأمر غير ممكنٍ حقًا، وهو برمّته من اختراع الكهنة لجمع مزيدٍ من الأموال"(٤٨).

أمّا في العام ١٥٧٩، فقد قيل إنّ حرَفيًا من البندقية يدعى بييترو جحد الله(٤٩). وفي العام ١٥٨٠، حُكم على ألفيس كابوانو **Alvise Capuano** بوصفه

---

(٤٦) انظر: Davidson، الصفحة ٥٢.

(٤٧) انظر: Davidson، الصفحة ٦٥.

(٤٨) انظر: Davidson، الصفحة ٦٧.

(٤٩) انظر: Davidson، الصفحة ٨٠.

ملحدًا، بعد الإبلاغ عنه لمحكمة التفتيش في العام ١٥٧٧. تلخّص وثائق المحاكمة اعترافاته بالقول إنّه يؤمن أنّ:

> **العالم خُلق بالصدفة... وأنّه بموت الجسد تموت الروح أيضًا... وأنّ المسيح هو ابن العذراء بالتبنّي، ولد مثل باقي البشر، وأنّه لا وجود للملائكة والشياطين... وأنّه ما من ساحرات حقيقيات، وأنّ الإيمان بأعمال السحر ناشئٌ عن طباعٍ تتّسم بالكآبة... وأنّه ليست للعالم بدايةٌ ولا نهايةٌ... وأنّ معجزات المسيح لم تكن معجزاتٍ حقيقيةً بل أفعالاً طبيعية... وأنّ القانون الوحيد الذي ينبغي أن يطاع هو قانون الطبيعة[٥٠].**

لا نعلم مصدر أفكار كامبوانو، لكنّنا نعلم اليوم أنّها كانت متداولةً في تشكيلةٍ من المحادثات الثقافية.

في اعتراف إيفانجيليستا دي فينتورا **Evangelista de Vintura** لمحكمة تفتيش البندقية في العام ١٥٨١، هنالك أمرٌ لم نسمع به قبل ذلك. فقد اعترف كتابةً أنّه منذ موت أمه وأشقائه وشقيقاته بطاعون العام ١٥٥٥ وانفصاله عن ملكيته "عاش بعيدًا جدًّا عن الحياة المسيحية الصحيحة والحقة"[٥١]. ثمّ يوضح: "شكّكت بوجود عنايةٍ إلهيةٍ تتحكّم بالأحداث، لأنّ الرب عاملني بمثل هذا السوء". إنّه أيوب الذي قال للربّ لا، وقد يكون ذلك هو سبب استمرار المحاكمة لما يقارب ثلاثة عقود. ربّما كانت هذه الفاجعة وحدها هي التي أثارت الشكّ في قرنٍ كان الحديث

(٥٠) انظر: Davidson، الصفحة ٧٥.

(٥١) انظر: Davidson، الصفحة ٨٣.

فيه عن الشكّ متاحًا لأيّ قارئٍ، وربّما كان شائعًا دومًا التشكيك بالعناية الإلهية حين نعلم أنّنا نبدي طابعًا أخلاقيًا أكثر ممّا يبديه العالم. تتيح لنا ملاحظات المحكمة أن نسمع ذلك الشكّ.

في أواخر القرن السادس عشر، كتب نويل جورنيه **Noel Journet** مخطوطين يعرض فيهما تضاربات في تاريخ الكتاب المقدّس ويستنتج أنّ الكتاب المقدّس بأسره محض خرافة.[٥٢] يسأل قارئه كيف استطاع موسى كتابة سفر التثنية إن كان الكتاب يخبرنا بموته. كذلك اعتقد جورنيه أنّ المسيح بشريٌّ بالكامل وهو بالتالي مخادع. ولأنّ جورنيه آمن بحاجة الناس للدين، وأنّ المسيحية وفكرتها عن الله مؤذية، فقد باشر القيام بعملٍ أفضل بإطلاق دينٍ جديد. أمرت محكمة التفتيش بإحراقه في العام ١٥٨٢ مع كتبه التي ليست لدينا نسخٌ منها، ومصدر معرفتنا بأفكاره هو وثائق المحاكمة ودحضٌ معاصرٌ لأحد كتبه المتلفة.

أخيرًا، نصل إلى عيّنةٍ من شكٍّ ريفي قد تكون أكثر تبلرًا: إنّها حكاية طحّانٍ من إيطاليا. شهد العام ١٥٨٤ المحاكمة الأولى لدومينيكو سكانديلا **Domenico Scandella** (١٥٣٢-١٥٩٩)، المعروف باسم مينوكشيو **Menocchio**. أعاد المؤرخ كارلو غينزبورغ **Carlo Ginzburg** كتابة قصة مينوكشيو بحرص، وعرضها جزئيًا كردٍّ على أطروحة لوسيان فيفر عن استحالة وجود عدم إيمانٍ في القرن السادس عشر[٥٣]. لم يكن مينوكشيو موسرًا ولم يكن مملقًا، فقد كان يستأجر حقلين ويعيل أسرةً كبيرة ويكسب عيشه من طحن الحبوب وبيعها. كان عمدةً لقريته وقت محاكمته ومدير

(٥٢) انظر: Wootton, in Atheism, ed. Hunter and Wootton، الصفحة ٢٩.

(٥٣) انظر:
Carlo Ginzburg, The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller (Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 1980).

كنيسة الأبرشية. قال شهود محاكمته إنّهم أحبّوه كثيرًا، مثلما أحبّه معظم الناس، لكنّه "دائمًا يجادل الناس في الإيمان لمجرد الجدال، حتّى مع الكاهن".[٥٤] كان في الثانية والخمسين أثناء محاكمته، وقال أصدقاؤه إنّ موقفه من الدين كان حادًّا وعلنيًا طيلة ثلاثة عقود.

إليكم بضعة أمورٍ ذُكر إنّه قالها: "الهواء هو الرب... الأرض أمّنا" و"على أيّ هيئةٍ تتخيلون الرب؟ الرب ليس سوى نسمةٍ واهنة، أيًا تكن الصورة التي تتخيّلونها عنه"[٥٥]. كما قال: "أتظنّون أنّ يسوع المسيح قد ولدته مريم العذراء؟ من المستحيل أن تلده وتحافظ على عذريتها. ربما كان حقًا رجلاً صالحًا، أو ابن رجلٍ صالح".

أثناء محاكمة مينوكشيو، قال: "أعتقد أنّ قانون الكنيسة وتعاليمها شأنٌ تجاري، وأنّ الكهنة يكسبون رزقهم منه"[٥٦]. لكنّ الأمر لا يقتصر على الاقتصاد، فنسخة كونيات مينوكشيو التي آلت إلى محكمة التفتيش تقول:

> **أقول، من وجهة نظري، بأنّ كلّ شيءٍ كان في حالة اختلاط، أي أنّ التراب والهواء والماء والنار كانت مختلطة، ومن ذلك الخليط تشكّلت كتلةٌ – كما يتشكّل الجبن من الحليب – وظهرت فيها الديدان، وهي الملائكة. قضى صاحب الجلالة الأقدس أنّه حريٌّ بهؤلاء أن يكونوا الرب والملائكة، ووسط هذا العدد من الملائكة، هنالك ربٌّ أيضًا، وقد تشكّل من تلك الكتلة في الوقت نفسه وجُعل سيدًا، مع أربعة رؤساء، إبليس وميخائيل وجبريل ورفائيل[٥٧].**

---

(٥٤) انظر: Ginzburg، الصفحة ٢.

(٥٥) انظر: Ginzburg، الصفحة ٤.

(٥٦) انظر: Ginzburg، الصفحة ١٠.

(٥٧) انظر: Ginzburg، الصفحة 6.

من أين أتى بهذا المضمون؟ كان هنالك في الجوار مجدّدو العماد، وجماعاتٌ لوثريةٌ سرّية، لكن حين سئل عن القضاء والقدر والخلاص، لم يعرف معاني تلك الكلمات. على أيّ حال، كانت صلة تلك الأفكار بنظرية الجبن والديدان محدودة.

يبدو أنّ نظرية الجبن والديدان تنتسب إلى ثقافةٍ ريفيةٍ عمرها قرونٌ لكنّها لم تكن أبدًا أكثر من تكيّفٍ يفسح مكانًا للعقيدةِ المسيحية. فمينوكشيو نفسه أعلن بصخبٍ: "سيّدي، لم يسبق لي الالتقاء بمن يعتنقون هذهِ الآراء؛ لقد كان عقلي مصدر تلك الآراء"(٥٨). لكنّ الكتب التي ذكرها أثناء المحاكمة تُظهر تأثيرات ثقافةٍ مكتسبةٍ بالتعلّم: لقد استعار كتبًا من مجموعةٍ واسعةٍ من الناس، من بينهم امرأة. ما يثير الدهشة أنّ أحد هذه الكتب كان القرآن على ما يبدو. وكتابٌ آخر هو "الرحلات" للسير جون مندفيل **John Mandeville**، قال إنّه سبّب له بلبلةً شديدة. بعد وصف بلدٍ يعدّ فيه أكل لحم البشر بعد موتهم عملاً يعبّر عن التبجيل والحب، كتب مينوكشيو: "من هناك استقيت فكرتي أنّ الروح تموت أيضًا حين يموت الجسد، لأنّه من بين مختلف أنواع الأمم، يفكّر بعضها بطريقةٍ ما وغيرها بطريقةٍ أخرى"(٥٩). ويقول في موضعٍ آخر: "مصدر ما قلته كتاب مندفيل الذي قرأته"، والذي يدعوه لاحقًا "كتاب مندفيل عن أنواعٍ عديدةٍ من الأعراق وقوانين مختلفةٍ جعلتني مضطربًا إلى أبعد الحدود"(٦٠). ينهي مندفيل كتابه بالتماس التسامح مع تلك الشعوب. فبعضها، كما يقول، يمتلك خير فضائلنا من دون معرفةٍ بالرب أو بالكتاب المقدّس. في شرحه لمينوكشيو، يكتب غينزبورغ أنّ رحلات مندفيل كانت "صدىً للتسامح الديني القروسطي، [الذي] امتدّ إلى عصر الحروب الدينية، والحرمانات الكنسية، وإحراق الهراطقة"(٦١).

---

(٥٨) انظر: Ginzburg، الصفحة ٢١.

(٥٩) انظر: Ginzburg، الصفحة ٤٧.

(٦٠) انظر: Ginzburg، الصفحة ٤٦.

(٦١) انظر: Ginzburg، الصفحة ٤٢.

يسرد مينوكشيو أثناء محاكمته قصّة الخواتم الثلاثة: أخبر ملكٌ أبناءه الثلاثة أنّ من سيُمنح خاتمه سيكون خليفته. وقبل أن يموت الملك، صنع نسخًا لخاتمه وأعطى، سرًّا، لكلّ ابنٍ نسخةً. هكذا فعل الله، كما يشرح مينوكشيو، مع أبنائه: المسيحيون واليهود والمسلمون. ثمّ يقول، "أعتقد أنّ كلّ شخصٍ يعتبر أنّ إيمانه هو الإيمان الصحيح، ولا نعلم أيّها الصحيح: لكن، لأنّ جدي ووالدي وأهلي كانوا مسيحيين، أريد أن أبقى مسيحيًا، وأعتقد أنّ المسيحية هي الإيمان الصحيح"(٦٢). لقد استمدّ الحكاية من بوكاشيو، إذ إنّه استعار "الديكاميرون" من صديقٍ له يعمل رسّامًا. وكان كتابًا محظورًا.

قام غينزبورغ ببعض التحرّيات واكتشف دربًا يصل بين طحان القرية وجامعة بادوا ودوائرها الرشدية. كان أحد أصدقاء طفولة مينوكشيو راهبًا تعرّض للمحاكمة بسبب الهرطقة (جزئيًا لكونه "قوّادًا ومتوحّشًا") قبل محاكمة مينوكشيو ببضع سنين. في تلك المحاكمة، نتعرّف على أستاذٍ في جامعة بادوا تربطه بالمتّهم صلةٌ عرضيةٌ ذات دلالة. نسمع أيضًا عن مسالك محتملةٍ أخرى، لكن كان بحوزة مينوكشيو كتابٌ مقدّسٌ باللغة الدارجة وقد يكون ذلك كافيًا. "أمّا بالنسبة إلى محتويات الأناجيل، فأعتقد أنّ أجزاءً منها صحيحةٌ وأخرى ابتدعها المبشّرون من عقولهم، كحال المقاطع التي تسرَد بطرائق مختلفة"(٦٣). قال أصحابه القرويون إنّ من عادته ترديد ما يلي بكلماتٍ قريبةٍ من تلك الموجودة في سفر الجامعة: "يشبه موت الإنسان موت بهيمةٍ، ذبابةٍ... وحين يموت الإنسان تموت روحه وكلّ ما

---

(٦٢) انظر: Ginzburg، الصفحة ٥٠.

(٦٣) انظر: Ginzburg، الصفحة ١١.

يتعلق به يموت"[٦٤]. وفي أوقاتٍ أخرى، يبدو كمن لا يعتمد على أيّ كتاب، مستغرقًا في أنّه "إن كان حقًا إلهًا قديرًا فسيظهر نفسه للعيان"[٦٥].

جعل عصر الإصلاح وآلة الطباعة فلسفة مينوكشيو ممكنةً من خلال تزويده بالكتب التي استخدمها لتدعيم معارفه الشعبية وأفكاره الخاصة. وفي الحدّ الأدنى، منحته تلك الكتب الشجاعة وحلّت عقدة لسانه. وعن سمات الإصلاح، اعتبر مينوكشيو، على ما يبدو، أنّ لوثر شخصٌ شكّك بالعقيدة بصفاقةٍ وأطاح بالكهنة، وأنّ اللوثريين قومٌ آخرون شكّكوا بشجاعةٍ، وأنّ جنيف مدينةٌ كانت ملاذًا لهم، حيث يعيش المرء في حرّيةٍ دينية. مازح صديقًا يومًا أنّه حين يوافيه الأجل، "سيعلم اللوثريون بذلك وسيأتون لجمع الرفات".

في محاكمته الأولى، وعلى الرغم من محاولته التمسّك برباطة جأشه، نخسه المستجوبون فكان له وقتٌ رائعٌ للاستسلام؛ لصفحاتٍ وصفحاتٍ بدا وكأنه يحاضر أكثر من كونه يدلي باعترافه. كانت النتيجة حبسًا انفراديًا بشعًا لسنواتٍ على حساب أسرته التي تفكّكت نتيجةً لذلك، إذ وافى الأجل زوجه وابنه الأثيرين.

خرج مينوكشيو أخيرًا، مقسمًا على ندمه. عاش قليلاً وهم بالذهاب إلى جنيف، لكنّه لم يكن بالرجل الذي يمضي بعيدًا عن قريته – وهو أمرٌ جيّدٌ أيضًا، لأنّ جنيف لم تكن إطلاقًا ذلك الموضع الذي تخيّله. بات أكثر احتراسًا، لكنّ بضع ملاحظاتٍ طائشةٍ تسبّبت بمثوله مجدّدًا أمام محكمة التفتيش. كانت السنوات العشرون التي فصلت بين محاكمتيه حافلةً بالاضطرابات وأضحى الإصلاح البروتستنتي مرتبطًا بكثيرٍ من الانتفاضات الاقتصادية والسياسية. في مواجهة

---

(٦٤) انظر: Ginzburg، الصفحة ٦٩.

(٦٥) انظر: Ginzburg، الصفحة ٦٥.

إحساسٍ بالسقوط الحر سياسيًا واجتماعيًا وفكريًا، بدأ التسامح مع الشكّ بالاختفاء. أرادت الحكومات الرسمية والمصالح الراسخة للكنيسة الإصلاحية أن تسحق هذا المظهر من الحركة الذي شجّع على مساءلة السلطة. كان مينوكشيو أقلّ كلامًا هذه المرة، فلكلّ كلمةٍ الآن دلالةٌ أعمق، لكن لم يكن لديه مهربٌ من حكم الموت.

توالت المحاكمات؛ ففي العام ١٥٨٦، حقّق ديوان التفتيش في البندقية مع جيرولامو غارزوني **Girolamo Garzoni**، وتوصّل إلى "أنك لا تعتقد بأيّ شيءٍ في إيماننا وأنت بالتالي ملحد – أي أنك لا تؤمن بوجود أيّ إلهٍ في هذا العالم وتعتقد أنّ العالم مخلوقٌ بالصدفة"(٦٦). نُفّذ حكم الإعدام ببومبونيو رُوستيكو **Pomponio Rustico** في روما في العام ١٥٨٧ لعدّة شكوكٍ، من بينها رأيٌ مفاده أنّ "القصص المصوّرة في الكتاب المقدّس... ليست جديرةً إلاّ بالسخرية". هنالك أيضًا شكٌّ كبيرٌ بين أشخاصٍ حظوا بشعبيةٍ أكبر في تلك الفترة، وما من قصّةٍ تفوق في تأثيرها قصّة جيوردانو برونو **Giordano Bruno**.

من الأفضل أن نصغي مباشرةً إلى وقائع حياته، بحيث يكون للحرمانات الكنسية وقع سلّمٍ موسيقي. ولد برونو في العام ١٥٤٨، وكان في الخامسة عشر حين التحق برهبنة القدّيس دومينيك. بعد تسع سنوات، أي في العام ١٥٧٢، رُسّم كاهنًا. وبحلول العام ١٥٧٦، وجّهت إليه رسميًا تهمة الهرطقة. مضى إلى روما، وسرعان ما تجدّدت الاتّهامات الموجّهة إليه في دير مينرفا. وخلال بضعة أشهرٍ من وصوله، غادر المدينة، وترك الرهبنة. في العام ١٥٧٩، مضى إلى جنيفٍ على ما يبدو واهتدى إلى الكالفينية. لكنّه أنكر ذلك فيما بعد (في محكمةٍ كاثوليكيةٍ في البندقية!)، لكنّنا نعلم أنّ المجلس الكالفيني حرمه كنسيًا وأمره بمغادرة جنيف. نأى

(٦٦) مثلما ورد في: Davidson, in Hunter and Wootton، الصفحة ٥٨.

بنفسه عن المشكلات في فرنسا لبضع سنين، ومضى إلى إنجلترا في العام ١٥٨٣، وكان أثيرًا لدى الملكة إليزابيث إلى حين. لكن حين سخر لاهوتيّو أكسفورد من أفكاره وامتنعوا عن مكافأته، هاجم الأساتذة في نشراتٍ مطبوعةٍ فأوقع نفسه مجدّدًا في المآزق. عاد إلى فرنسا في العام ١٥٨٥، ثمّ مضى إلى ألمانيا في العام ١٥٨٧ حيث تعرّض لحرمانٍ كنسيٍّ من اللوثريين. وفي شهر شباط من العام ١٥٩٣، أُرسل إلى روما حيث ألقي في زنزانةٍ لست سنين. وفي العام ١٦٠٠، نُفّذ فيه حكم الإعدام حرقًا.

كيف يمكن أن يتعرّض أيّ شخصٍ لهذا القدر من العناء؟ لنبدأ أولاً بتفحص نبرته. إليكم شذرةً مما كتبه حول مقابلته مع لاهوتيي أكسفورد:

> كانوا يجيدون التحدّث باللاتينية، [اتّسموا] بحسن الطلعة... وحسن السمعة... أكفاء في التعليم لكنّهم متوسطو الثقافة والتهذيب والتربية... لأنّه 'بلى يا سيدي'؛ 'بلى يا أبتِ'، 'أو يا سيدتي'؛ 'بلى حقًا'... مختارون بالفعل، بأرديتهم الطويلة المكسوّة بالمخمل. يتقلّد أحدهم سلسلتين ذهبيتين لامعتين حول عنقه بينما للآخر، بقدرة الرب، الذي تحمل يده النفيسة اثني عشر خاتمًا في إصبعين، هيئة بائع جواهرٍ ثري... هل يعرفان شيئًا من اليونانية؟ بلى، وكذلك الجعة... كان أحدهما رسول إله الغموض والآخر حاجب إلهة الوقاحة(٦٧).

---

(٦٧) انظر:
Giordano Bruno, The Ash Wednesday Supper (1584), La cena de le ceneri, Dial. I.
الصفحة ١-٢.

عاملوه بسوءٍ حين اكتشفوا أنّه لا يستطيع مخاطبتهم بتعابيرهم الـسكولائية الخاصة. يخالف برونو الكنيسة في عددٍ لا يحصى من النقاط. كان أكثرها ترويعًا اقتناعه التام بأنّ الكون لا متناهٍ ومملوءٌ بعدة شموسٍ أخرى تشبه شمسنا. كان برونو أحد أوائل مؤيّدي النموذج الكوبرنيكي. فقد اعتقد أنّ الكواكب تدور حول شموسٍ أخرى مثلما تدور كواكب مجموعتنا الشمسية حول شمسنا، وأنّ تلك الكواكب مسكونةٌ وزاخرةٌ بالحياة.

قرأ برونو لوكريشيوس وكوبرنيك، كما أنّه اطّلع على شيءٍ من الفلسفة ما قبل السقراطية وعلى كثيرٍ من الأفلاطونية المحدثة. وقد جمعها في استبصارٍ مروّع: منح النظام الشمسي المركزي عند كوبرنيك – وهدمه لكونٍ مستقرٍ ومستمرٍ مركزه الأرض – وزنًا لادعاء أبيقور أنّ عالمنا قد يكون واحدًا بين عدة عوالم. وبإضافة الأفلاطونية المحدثة وفلاسفة ما قبل السقراطية، تصوّر أنّ الكون بمجمله وحدةٌ إلهيةٌ عظيمة، وأنّ الشمس في مركز نظامنا بدت وجهةً معقولةً لإعجابنا. آل الأمر إلى وحدة وجودٍ ماديةٍ: الله والعالم كلٌّ واحد. لم يحدث الله الكون الذي كان أزليًا؛ الله بالأحرى كان الكون. وبالتالي، ليس للمسيحية معنى. اعتقد برونو أنّ المسيح لم يكن إلهًا بل مجرّد مشعوذٍ حاذقٍ وفذّ، كما أنّه أنكر البعث وولادة العذراء.

كانت أطروحاته العلمية فاضحةً إلى حدّ أنّه استهل كتابه "في الكون غير المتناهي والعوالم" (١٥٩١) بمقدّمةٍ أصرّ فيها أنّه ليس هازلاً. امتدحت المقدمة أيضًا ديموقريطس وأبيقور لأنّهما جادلا في "أنّ كلّ شيء في أرجاء اللانهاية عرضةٌ للتجدّد والتعويض"، ولأنّهما "زعما أنّ عددًا من جزيئات مادةٍ متماثلةٍ ثابتًا وغير متغيرٍ يمرّ بتحوّلٍ دائمٍ من حالةٍ إلى أخرى"[٦٨]. سيكتشف كثيرٌ من شكّاك

---

(٦٨) مثلما ورد في: Davidson، الصفحة ٦١.

المستقبل ديموقريطس وأبيقور من خلال الاهتمام الذي سلّطه برونو عليهما. عُرض النصّ الرئيسي على هيئة محادثةٍ، وفي مشهدٍ عجيبٍ لتاريخ الشكّ، نشاهد شخصًا يُدعى بورشيو **Burchio** يصغي إلى فكرة كونٍ لا متناهٍ. يقول بورشيو: "حتّى لو كان ذلك صحيحًا، فلا أتمنّى تصديقه، لأنّ رأسي لا يستطيع فهم هذا اللا متناهي ولا أن تصبر عليه معدتي". فيجيب صديقه فيلوثيو **Philotheo** بأنّه في الوقت الذي تبدو فيه اللا نهاية غريبةً بالنسبة إلينا، علينا أن نتذكّر أنّ "لدينا تجربةً يخدعنا فيها الإدراك الحسّي فيما يتعلّق بسطح الكوكب الذي نعيش عليه، علينا أن نكون أشدّ ارتيابًا بالانطباع الذي نتلقاه عن حدودٍ لعالم النجوم". على أيّ حال، بالنسبة إلى فيلوثيو، "يبدو لي سخيفًا الجزم بعدم وجود شيءٍ وراء السماء" كما الأمر بالنسبة إلى أرسطو. ثمة أدبٌ مسرحيٌّ في كلماته التالية:

> **إذًا ليكن هذا السطح ما يكون، عليّ دائمًا طرح الســ**
> **ما الذي يوجد وراءه؟ إن كان الجواب 'لا شيء'... دعو**
> **ننظر الآن إن كان يمكن أن يوجد فضاءٌ كهذا خالٍ من أيّ شيء. في ذلك الفضاء اللا متناهي يتموضع كوننا (سواءً بالصدفة أم بالضرورة أم بالعناية الإلهية، لا آخذ ذلك في الحسبان حاليًا)، أسأل الآن إن كان هذا الفضاء الذي يحتوي بالفعل العالم أهلاً لذلك أكثر من فضاءٍ آخر وراءه؟**

يمضي بورشيو وفيلوثيو في توضيح المسألة، لكنّنا نتوقف عند عبارةٍ معترضةٍ جديرةٍ بالملاحظة. سيحسن الناس ذكر برونو لمثل هذه العبارات القصيرة عن الشك.

في نصٍّ آخر، يعرض برونو المذهب النسبي في صياغةٍ جديدةٍ لعبارات أبيقور. ووفق تعبير برونو: "ما من مطلقٍ في الأعلى أو الأسفل، وفق تعاليم أرسطو؛ ما من موقعٍ مطلقٍ في الفضاء؛ لكنّ موضع جسمٍ يكون نسبيًا لمواضع

أجسامٍ أخرى. في كلّ مكانٍ هنالك تغيّرٌ نسبيٌّ متواصلٌ للموضع في أرجاء الكون، والمراقب دائمًا في مركز الأشياء"(٦٩). إنّها فكرةٌ مؤثّرةٌ وسيكون لإحياء برونو لها تأثيرٌ هائل، على الرغم من النظر إليه عادةً بوصفه مختلاً من دون ريب. كان علم برونو مليئًا بالتخيّلات الوهمية، وشعره متخمًا بالولع بالعالم الطبيعي، ففي كلّ مراحل عمره كان دائمًا غريب الأطوار إلى حدٍّ ما. على الرغم من عدم قيام برونو بأيّ كشفٍ حقيقيٍّ أو تقديمه فلسفةً متماسكةً باقية، كان له تأثيرٌ كبيرٌ في تاريخ الشك.

يقول برونو إنّه ليس ملحدًا، لأنّه حتى لو كان الله، بالنسبة إليه، هو الكون نفسه، فالعالم الذي نعرفه هو بطريقةٍ ما حصيلة هذا الإله - الكون الذي عرضه، وبالتالي فهما ليسا الشيء نفسه تمامًا. لم يكن إله برونو خالقًا أو حتى محرّكًا أوليًا، بل روح العالم. وحين حُكم بالإعدام حرقًا، قال جملته الشهيرة: "ربما نطقتم، يا قضاتي، بحكمكم عليّ بخوفٍ أشدّ من الخوف الذي انتابني حين تلقّيته". وقد عُرضت عليه التوبة، إلاّ أنّه أباها. وحين تصاعد اللهب حوله، عُرض عليه أحدهم صليبًا، لكنّ برونو أبعده وملامحه تنطق بالأنفة.

من بين كبار شكّاك أواخر القرن السادس عشر أيضًا لوسيليو فانيني **Lucilio Vanini**؛ وعلى الرغم من أنّه لم يحظ بالشهرة التي حظي بها برونو لاحقًا، في القرون التي أعقبت القرن الذي عاش فيه، فغالبًا ما يذكره الشكّاك بوصفه

---

(٦٩) انظر:

Bruno, On Cause, Primary Origin, and the One.

انظر:

Epicurus, "Letter to Herodotus", in Diogenes Laertius, Lives of Eminent Philosophers, vol. 2 (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1972).

الصفحة ٥٩١.

مؤثّرًا. ولد في العام ١٥٨٥، وتلقّى تعليمه على يد اليسوعيين، ثمّ انضم إلى الكرمليين وحصل على شهادة الدكتوراه في القانون، وظهر في بادوا في العام ١٦٠٨. دفعته شائعاتٌ تدور حول مروقه إلى مغادرة إيطاليا والتوجه إلى إنجلترا والسفر إلى أوروبا الشمالية، وفي تلك الأثناء ألّف كتابين طبعا في العامين ١٦١٥ و١٦١٦ في فرنسا. يحتجّ الكتاب الأول، الذي ظهر فيه تأثير بييترو بومبونازي وجيرولامو كاردانو، على أنّه لا يمكن أن تكون لله شخصيةٌ ويصارع مشكلة الشر، لكنّ الجدال لا يزال من داخل التقليد المسيحي. أمّا الكتاب الثاني، فكان عنوانه "عن الأسرار العجائبية لملكة وربّة الفانين، الطبيعة" وهو يمضي أبعد من ذلك. وُضع الكتاب على هيئة نقاشٍ بين تلميذٍ يدعى الإسكندر وأستاذٍ يدعى يوليوس قيصر، وطالما أنّ لوسيليو بدّل اسمه ليصبح يوليوس قيصر فانيني، فمن الواضح أنّ شخصية الأستاذ تتطابق مع المؤلف(٧٠). ومن البداية يلقي ظلال الشكّ على كلّ مظهرٍ من مظاهر المسيحية، متسائلاً إن كان بوسع إلهٍ غير ماديّ أن يحدِث عالمًا ماديًا، وإن كان بوسع روحٍ غير مادّيةٍ من أيّ نوع أن تخاطب البشر، ومستنتجًا أنّ العبادة الحقّة فقط هي عبادة الطبيعة.

ماذا عن الخلق إذًا؟ يؤمن فانيني بأزلية المادة، ويضع دعاباتٍ حول فكرة الخلق، بل يفترض أنّ البهائم والبشر أتت إلى الوجود من خلال ضربٍ من ضروب التعفّن – على النحو نفسه الذي تنشأ فيه الحياة دومًا من الأشياء الفاسدة. يصرَ على أنّه لا توجد كائناتٌ غير مادّيةٍ، وبالتالي لا وجود للأشباح أو الأرواح أو لنفوسٍ بشريةٍ مستقلّةٍ عن أجسادها. بل إنّه يكتب أنّ الأديان، ومن بينها المسيحية، من اختراع البشر، حكاياتٌ لفّقها الملوك ورجال الدين إكرامًا للسلطة.

---

(٧٠) انظر: Davidson، الصفحة ٧٣-٧٤.

جميع المعجزات المرافقة للصلاة مجرّد مصادفاتٍ أو أنّ لها تفسيراتٍ طبيعية؛ المعرفة الباطنية بأسرها هي العقل فقط؛ الفجور هو ببساطةٍ ثمرةٌ من ثمرات المرض أو سوء التغذية. إنّه لشكٌّ بعيد المدى. تمّ إحراق الرجل في العام ١٦١٩ في الرابعة والثلاثين من عمره، وكانت التهمة التجديف والإلحاد.

استهلّ باولو ساربي **Paolo Sarpi** حياته مستشارًا لاهوتيًا لحكومة البندقية، لكنّه تعرّض للحرمان الكنسي بعد عامٍ واحدٍ فقط، في العام ١٦٠٧. نشر تصوراتٍ للكون كما يراه، لا تترك قطّ مكانًا لله فيه. كما أنّه كتب أنّ "مآل الإنسان أن يحيا، مثله في ذلك مثل أيّ كائنٍ حيٍّ آخر"(٧١). أنكر ساربي أيضًا كلّ ما هو خارقٌ للطبيعة. الأكثر أهميةً، جدالُه أنّ مصدر إحساس البشر بالله هو الجهل والضعف – أي إنّ الأمر يتعلّق بحاجات البشر – وأنّ هذه الحاجات يمكن أن تتسامى. بوسع الأذكياء رؤية ما وراء الأساطير، وعيش حياةٍ أخلاقيةٍ بغير خوفٍ من إلهٍ أو موت. حين حقّقت الكنيسة مع ساربي، ظنّت روما أنّه "رأس جماعةٍ ملحدةٍ" مقرّها البندقية، وذُكر أنّ ساربي قال إنّه يوجد كثيرٌ من الملحدين في البندقية.

صدمة مونتين بالعالم الجديد

عاش مونتين حياته في عصرٍ متقلب، إذ إنّ المستكشفين اكتشفوا عوالم جديدةً كليًا أثناء حياته، وفي هذه العوالم هنالك كواكب جديدة، حيواناتٌ جديدة، وما هو أدعى للدهشة من ذلك كلّه، ثقافاتٌ جديدة. بات العالم القديم يقدَّم على نحوٍ زاهٍ كواقعٍ بديل. كذلك، تعرّضت السياسة في زمانه لاضطراباتٍ عنيفة، إذ تغيّر الحكم

(٧١) مثلما ورد في: Davidson، الصفحة ٧٧-٧٨.

والديانة الرسمية في إنجلترا عدّة مراتٍ أثناء حياته. كذلك، كان عـــالم الفكـــر قـــد عرف النموذج الكوبرنيكي للنظام الشمسي وبدأ يأخذه على محمل الجد، واســـتدعى ذلك النموذج نقلةً تخيّلية قلّ نظيرها. علينا أن نلاحظ أيـــضًا أنّ مـــونتين ترعـــرع كاثوليكيًا لكنّه كان ابن رجلٍ كاثوليكيّ وامرأةٍ "حديثة التنصر"، أي أنّ عائلـــة أمّـــه كانت يهودية.

ابتكر مونتين جنس المقالة؛ والكلمة تعني "محاولة" بالفرنسية. لـــدينا اليـــوم عمله في مجلّدٍ واحدٍ عنوانه "محاولات". كان مشروع الكتاب ككلٍّ جديدًا: يتنطّـــع مونتين لوصف شخصيته، للتوصّل إلى معرفة ذاته نفسيًا. في زمانـــه، عـــادةً مـــا يجاهد المرء للإبقاء على ذاته ونقائصه مخفيةً، وبخاصةٍ في نصٍّ ما. اعترف بأنّه كان لديه صديقٌ أثيرٌ لأربع سنواتٍ هامةٍ من سنوات شبابه، ثمّ وافت المنية الفتـــى. يبدو أنّ مونتين قرّر ألا يقيم صلاتٍ عاطفيةٍ في تلك المرحلة، فلم يجد في زوجـــه رفيقًا على مايبدو، ولم يجد أصدقاء حقيقيين مجدّدًا حتى الـــسنوات الأخيـــرة مـــن عمره، حين توقف عن البحث. وقرّر عوضًا عن ذلك أن يجد صديقًا في مقالاتـــه. تعدّ إحداها، "دفاعًا عن ريمون سيبوند **Raymond Seybond**" (١٥٧٦)، أحد أعظم المؤلفات في تاريخ الشك. كانت غلّةً مبكرةً وأقلّ اهتمامًا باستكشاف الذات نفـــسيًا وصوتًا للصديق الأثير من معظم المقالات الأخرى (كما أنّهـــا أكثـــر طـــولاً مـــن معظمها). مع ذلك، وعلى الرغم من أنّها كتابٌ منشور، لكنّ أسلوبها أقـــرب إلـــى محادثةٍ خاصة.

كُتبت مقالة "دفاعًا عن ريمون سيبوند" بناءً على طلب أميرةٍ مـــن أصـــدقاء مونتين تدعى مرغريت، كانت متزوّجةً من هنري النافـــاري **Henri of Navarre** (سليل مرغريت الأخرى التي شاهدناها منحنيةً فوق خادمتها المحتـــضرة وترفـــع

كأسًا مع دوليه ورابليه). ترجم مونتين كتابًا من تأليف سيبوند بناءً على طلب أبيه، وقرأت الأميرة ثمرة العمل. تريد الأميرة الآن الاستعانة بفهمها لسيبوند بحيث تتمكّن من استخدامه في الدفاع عن الكاثوليكية أمام أولئك الذين ينكرونها في بلاطها. وقد استبعد جواب مونتين في وقتٍ سابقٍ سيبوند على الرغم من قوله أنّه "جسورٌ وباسل" لمحاولته "أن يثبت أمام الملحدين كلّ بنود الديانة المسيحية" بأدوات العقل البشري(٧٢). بل إنّ مونتين أكّد صحة أنّه يعرف "رجلاً ذا سلطةٍ، ترعرع على الأدب، اعترف لي أنّه تراجع عن آثام عدم الإيمان من خلال تأمل حجج سيبوند"، وسلّم مونتين بأنّ هذه الحجج ستفي على الأرجح بالغرض – في مواجهة مهاجمٍ عادي. بيد أنه لم يستطع القول إنّه يصدقها. عوضًا عن ذلك، أجاب مونتين على أسئلة الأميرة على نحوٍ بالغ العمومية: ما الذي كان يعتقد حقًّا أنّه صحيح، وما هو الدفاع الأمثل للكاثوليكي؟ كان الجواب معجزةً في تاريخ الشك.

أظهر مونتين مفاجأته المذهلة على الفور: العرف والقانون هما اللذان يحدّدان الدين، وليس المعرفة الباطنية للحقيقة أو أيّ حجةٍ عقليةٍ من أجل الحقيقة. لا تخبرنا التجربة الحسّية والعقل شيئًا عن الله، هذا ما ينبغي أن نصدّقه ببساطة. بطبيعة الحال، إن كنّا لا نستطيع معرفة شيءٍ عن الله من خلال العقل، فلا يمكن أن نعرف شيئًا عن الدين أيضًا. لدينا دينٌ لأنّه "صادف أن ولدنا في بلدٍ اعتاد دينًا... نجلّ قِدَمه أو سلطةَ من حافظوا عليه، [و] نخشى التهديدات التي يُحكِمها على غير المؤمنين"(٧٣). لو عشنا في مكانٍ آخر، لآمنّا بأمورٍ أخرى.

---

(٧٢) انظر:

Michel de Montaigne, The Complete Essays of Montaigne, trans. Donald M. Frame (Stanford: Stanford Univ. Press, 1958).

الصفحة ٣٢٠-٣٢١.

(٧٣) انظر: Montaigne، الصفحة ٣٢٤-٣٢٥.

كانت الشكوكية القديمة مادّةً صادمةً لمتشكّك عصر النهضة. فهذه النصوص الفلسفية المتطوّرة أعلنت أنَ التشكيك في الدين لمصلحة العقلانية يؤدّي إلى عدم الإيمان بشيءٍ وقبولَ الموت كأمرٍ طبيعي. وافق مونتين على أنّ الفلسفة تؤدّي إلى عدم الإيمان بشيءٍ يقيني وإلى قبول الموت. مع ذلك، كان تبنّي الأمر صعبًا إلى حدٍّ ما. وفقًا لمونتين، يبدو أنّ الله أعلن عن نفسه لبضعة أفرادٍ قدماء بحيث نعرفه جميعًا. هذا جلّ ما كان علينا المضي فيه. لماذا ينبغي على أيّ شخصٍ أن يتعمّد تعريض نفسه للموت حرقًا من أجل تفاصيل لا سبيل إلى معرفتها أبدًا؟ يجدر بنا جميعًا أن نتصرّف مثلما افترض القدامى وأن نتبع الدين المتعارف عليه، وهو هنا الكاثوليكية. لو استطاع الجانبان قبول أنّ ذلك بأسره جهل، لانحرفت المناظرة بين الكاثوليكي والكنيسة الإصلاحية إلى جانب الكاثوليكي، بنصيحة القدماء.

مقالات مونتين، ومن ضمنها المقالة السابقة، مزينةٌ بالكامل باقتباساتٍ من قدامى الكتاب موضوعةٍ بين فراغاتٍ أو، في المقالات الأخيرة، بخطوطٍ مائلةٍ ضمن المتن. ونجد في الأسلوب صلات قربى مع الطريقة السوكولائية في سؤال القدماء وإجابتهم، لكنّ صوت شخصية القرن السادس عشر أنضجت عذب الحديث واقتصدت في استخدام القدماء كأنّهم لآلئ تزيّن صدر ثوب امرأة. من الجدير ملاحظة أنّ مونتين، وبخاصةٍ في هذه المقالة وبأساليب أخرى في كتابه "محاولات"، يستشهد بالأبيقوري لوكريشيوس في كتابه "في طبيعة الأشياء" أكثر من أيّ كاتبٍ آخر. ويأتي في المرتبة الثانية شيشرون في كتابه "في طبيعة الآلهة". في الحقيقة، تمضي الأمور، بهذين الكتابين، قدمًا: هنالك أحيانٌ في محاججة مونتين حين يبدأ عرَضًا مخاطبة هذين الكتابين، يذكر فيها بالبوس وأسئلته، على سبيل المثال، ويجادل أو يوافق مسألةً إثر مسألة. كذلك، يقتبس مونتين أقوالاً للوقيانوس مثل "يخشون تخيلاتهم الخاصة"[٧٤]. وتذكر المقالة أيضًا عدّة تصوّراتٍ ميكانيكيةٍ

(٧٤) انظر: Montaigne، الصفحة ٣٩٤.

للعالم: قال أرخيلاوس **Archelaus**، أستاذ سقراط، إنّ "البشر والبهائم مصنوعةٌ من لزوجةٍ حليبيةٍ تنزّها حرارة الأرض". أيًّا يكن اعتقاد مونتين، لكنّه عرض قرونًا من أفكار الشكّ وأبطاله وشعره كي تقرأه حداثةٌ فتيّة.

أحجم مونتين عن الانضمام إلى الجدال حول الفلسفة والدين، وأراد الإفلات منه عبر الشكوكية، "أيّ خيرٍ نستطيع افتراض تحقّقه من معرفة فارو وأرسطو بكثيرٍ من الأمور؟ هل أعفتهما معرفتهما من المشقّات البشرية؟ هل تحرّرا من الحوادث التي تحزن حمّالاً؟ هل اشتقّا من المنطق عزاءً للمصاب بداء النقرس؟"(٧٥) لقد اشتُهرا بمعرفتهما في زمنٍ كانت المعرفة فيه ذات شأوٍ عظيم، "لكنّنا لم نسمع لقاء ذلك كلّه أنّه كان لهما امتيازٌ خاصٌّ في حياتهما". إليكم اقتباسٌ مدرجٌ لهوراس: "هل انتصاب أداة الأميّ أقلّ من غيرها؟"(٧٦) عرف مونتين كيفية استخدام دعابةِ لهوراس لإضاءة الأمور، لكنّ السؤال هو أيّ فطنةٍ تمنحها لك. حتى لو أنّ الفلسفة "تؤدّي حقًّا ما يقولونه، تخفيف حدة سوء الطالع الذي يلاحقنا وإنقاصها، فما الذي تفعله إلاّ ما يفعله الجهل على نحوٍ أكثر براعةً بكثير؟"(٧٧). حكى بيرون عن برهةٍ في سفينةٍ تتقاذفها عاصفةٌ حيث كان جميع المسافرين مذعورين إلاّ هو نفسه والخنزير على متنها. استخدم بيرون الحكاية كمثالٍ على الهدوء الطبيعي. يلاحظ مونتين الحكاية ويقول إذا كان الجاهل والمتعلّم كلاهما هادئ وسعيد، فلماذا لا نهوّن الأمر مع الخنازير؟

ينسى مونتين سيبوند مبكّرًا في المقالة، مندفعًا لتعداد كلّ حجّةٍ قديمةٍ تدحض الله أو الآلهة، والحياة الأخرى والدين. وحين يحدّثنا عن زعم أنكساغوراس بأنّ

---

(٧٥) انظر: Montaigne، الصفحة ٢٥٨.

(٧٦) انظر: Montaigne، الصفحة ٣٥٩.

(٧٧) انظر: Montaigne، الصفحة ٣٦١.

الشمس حجرٌ متّقد، يغتاظ من أنّه "لا يتوقّف عن التفكير أنّ النار لا تسوّد أولئك الذين تنظر إليهم"(٧٨). إنّها لفتةٌ طريفةٌ عن حاجتنا للأشعة ما فوق البنفسجية لاكتساب السُمرة. كان أكسانوفان أثيرًا لدى مونتين بالنسبة للشكّ القديم، وقد أحيا استعارة الفيلسوف حين كتب: "اعتاد أكسانوفان القول بفطنةٍ إنّه لو أرادت البهائم صنع آلهةٍ لنفسها، إن كان محتملاً أن تفعل ذلك، لصنعتها على مثالها، ولعظّمتها مثلما نفعل نحن. لماذا لا يقول فرخ الإوز ما يلي: ... أنا محبوب الطبيعة؟"(٧٩)

يشتكي مونتين من أنّ الخدع التي توهّمها الرواقيون والأبيقوريون للعيش، خدعٌ من قبيل الامتناع عن الشهوات أو عدم الاهتمام بألم المرء، ليست بتلك العظَمة: يحتاج المرء أن يرغب ويشعر، وهو لا يستطيع الامتناع عنها على أيّ حال. لقد اتّهم الرواقيين بتزييف سكينتهم حين يعانون من الداخل، وهزئ من "نصيحةٍ أخرى تقدّمها الفلسفة، أن نبقي في ذاكرتنا السعادة المنصرمة فقط"، موبّخًا، "كما لو أنّ علم النسيان في متناول قدراتنا"(٨٠). وعن الرواقيين، يحكي لنا قصّة أريستيبوس **Aristippus** وهو يمشي في أحد الأيام قرب ديوجينس مرتديًا ثوبًا قدّمه له ديونيسوس الطاغية. يصرخ ديوجينس، وهو يغسل الملفوف، على أريستيبوس: "لو عرفتَ كيف تعيش على الملفوف لما تملّقتَ طاغية". فيجيبه أريستيبوس: "لو عرفتَ كيف تعيش بين الرجال، لما كنتَ تغسل الملفوف"(٨١). ما من سوءٍ في موقف كلا الطرفين، وهذا ما قصده مونتين، بطبيعة الحال، من سرد القصة: "انظر كيف يمدّ العقل أفعالاً مختلفةً بالمعقولية".

(٧٨) انظر: Montaigne، الصفحة ٤٠٠.

(٧٩) انظر: Montaigne، الصفحة ٣٩٧.

(٨٠) انظر: Montaigne، الصفحة ٣٥٥، ٣٥٦.

(٨١) انظر: Montaigne، الصفحة ٤٣٨.

ثمّ يعرض مونتين تفسيرًا مدهشًا ومضللاً للشكوكية. المشكلة الأولى للمعرفة هي نسبية الحكم. في الجمال، "يرسمه سكان الإنديز أسود وداكن البشرة، بشفتين ممتلئتين وأنفٍ مستوٍ... وفي بيرو، الآذان الأكبر هي الأجمل"، وتعدّ النساء في بلاد الباسك أجمل حين يحلقن رؤوسهنّ و"كثيرًا من الأماكن الأخرى"[٨٢]. أمّا بالنسبة إلى الأشكال، فقد أحبّ أفلاطون الدائرة، في حين مال أبيقور إلى الهرم أو المربع. هنالك أيضًا مشكلة تفسير حكم الآخر: "يعدّ بعضهم أفلاطون متشدّد العقيدة، ويعدّه آخرون شكّاكًا"[٨٣]. ثمّ هنالك مسألة الجنون، التي صوّرها مونتين كموضوعٍ خصبٍ تجاهلته الشكوكية حتّى ذلك الوقت[٨٤]. كيف يمكننا التيقّن من سلامتنا العقلية وما يترتّب عليها من استنتاجات؟ وهنالك قضية الإدراك الحسّي، أنّ مذاق الخمر يختلف في فم رجلٍ مريض. "هل تظنّ أنّ أشعار... سافو **Sappho** تبتسم لعجوزٍ جشعٍ ونكدٍ مثلما تبتسم لشابٍّ قويٍّ ومتحمس؟"[٨٥] قد تجعل الشهوة الجنسية، التي أقرّ مونتين أنّه لم يكن يومًا عرضةً لها، بعض الناس مشوّشين. أمّا من جانبه، فإنّ ما كان يدهشه، حين يجتذبه إغواءٌ ما إلى الجنس، هو الاندفاعة العمياء التي يصير إليها إلى أن يتخفّف من الإلحاح. كان حين يستثار، ينسى قيمه ويصادق فقط على حججٍ تشجّعه على إشباع حاجته: "أجد روحي تستعيد شكلاً آخر من الإدراك، حالةً أخرى، إطلاق أحكامٍ أخرى"[٨٦]. وحتّى ذلك يختفي بسرعةٍ أيضًا حالما تُشبع الرغبة.

---

(٨٢) انظر: Montaigne، الصفحة ٣٥٥.

(٨٣) انظر: Montaigne، الصفحة ٣٧٧.

(٨٤) انظر: Montaigne، الصفحة ٤١٣.

(٨٥) انظر: Montaigne، الصفحة ٤٢٤.

(٨٦) انظر: Montaigne، الصفحة ٤٢٨.

إنّ عدم اهتمام مونتين العامّ واللا مبالي بالجنس هو درسُه الوجيز في الشكّ، إذ كان الابتعاد عن الجنس من أشدّ العذابات التي عانى منها أوغسطين، وهنا لدينا شكوكيةٌ ورعةٌ، حرةٌ في الانغماس في الملذات لكنّها لم تتذوقها قط. ثمـــة أنمـــاطٌ مختلفةٌ من البشر، كما يذكّرنا، وما هو أكثر، أنّ أيّ شـــخصٍ يتغيـــر باســـتمرار. "ذلك الذي كان مدعوًّا البارحة لتناول الطعام صباح اليوم، يصبح غير مدعوٍّ اليوم، مكتشفًا أنّه ومضيفيه لم يعودوا أنفسهم: لقد أضحوا أشخاصًـــا آخـــرين"(٨٧). نغيّـــر تفكيرنا، وبسرعةٍ أحيانًا. ما من أفكار أو آراءٍ أو رغباتٍ أو محسوساتٍ تبقى على حالها. حتى الزمن "شيءٌ متنقّل، يبدو كأنّه في الظل مـــع المـــادّة التـــي تجـــري باستمرارٍ وتدفّقٍ من غير أن تبقى مستمرّةً أو ساكنة"(٨٨). لا نخالف بعضنا بعـــضًا فحسب، بل نخالف أنفسنا خلال حياتنا. كيف نستطيع احتمال الوثوق بآرائنـــا مـــرّةً إثر مرة؟ "ألم أتعرّض لذلك، ليس لمرةٍ واحدة، بل مئات المرات، وفي كـــلّ يـــوم، أتبنّى بهذه الأدوات نفسها، وفي الأوضاع نفسها، أمرًا آخر أحكم عليه لاحقًـــا أنّـــه خاطئ؟"(٨٩) بعد كلّ ذلك، "إن كان معياري مصمّمٌ ليكون عادةً خاطئًا... ألن يكون من الغباء السماح لنفسي بالتعرّض لخداع مرشدٍ وحيدٍ مرّاتٍ كثيرةً جدًا؟"(٩٠) يدرج مونتين همسة شاعرٍ أبيقوري:

"الاكتشاف الأخير

يتلف ما هو سابقٌ ويفسده في عقلنا". (لوكريشيوس)

---

(٨٧) انظر: Montaigne، الصفحة ٤٥٥.

(٨٨) انظر: Montaigne، الصفحة ٤٥٦.

(٨٩) انظر: Montaigne، الصفحة ٤٢٣.

(٩٠) انظر: Montaigne، الصفحة ٤٢٦.

ما هو أسوأ، بعد ذلك، مشكلة المزاج. يؤكد مونتين أنّه مزاجيٌّ – حزينٌ حينًا، سعيدٌ حينًا، غاضبٌ حينًا – ويقول إنّه يبصر العالم مختلفًا تمامًا في هذه الحالات المختلفة. قد يكون الجوع كافيًا لتغيير موقف المرء تجاه كلّ شيءٍ، من الفنّ إلى علم الأخلاق. "يعلم الوعّاظ أنّ الشعور الذي ينتابهم حين يتحدّثون يحضّهم على الإيمان". بعض الناس سيصدقون أمورًا فقط لأنّهم يرفضون "وطأةَ السلطة وعنفها". في الحقيقة، الاعتداد بالنفس والمكانة المرموقة "تدفعان بعض الرجال وصولاً إلى الإعدام حرقًا للمحافظة على رأيٍ لن يرغبوا، بين أصدقائهم وبحرّيتهم، بإحراق طرف إصبعهم من أجله". يا لها من ملاحظةٍ مروعة. استقصاء الضغوط الاجتماعية والشخصية يسفّه القناعات أحيانًا، حتى المهلكة منها.

ربما رفض مونتين الفلسفات القديمة، مستشهدًا بفصلٍ وقصيدةٍ من سكستوس، لكنّه كان يجلّها بحماس.

تغويني كتابات القدماء، أعني الكتابات القيّمة، الممتلئة والصلبة، وتنقلني حيث ترضى؛ من أصغي إليه يبدو لي دائمًا أنّه الأقوى؛ أجدّ كلاً منهم محقًّا بدوره؛ على الرغم من أنّهم يناقضون بعضهم بعضًا. إنّ السهولة التي تتمتّع بها العقول الجيدة في جعل كلّ ما تميل إليه يبدو صحيحًا، وحقيقة أنّه ما من شيءٍ بالغ الغرابة إلاّ أنّهم يتعهّدون تلوينه بما يكفي لخداع ساذجٍ مثلي، تُظهر بجلاءٍ ضعف حجّتهم[٩١].

ولعجزه عن إثبات خطأ أيٍّ من شتى الأصوات المتألّقة، يقرع رؤوسهم معًا؛ مع كلّ هذه الكثرة، ما من أحدٍ محق. لا بدّ أنّ صدمة الشكوكية كانت شديدةً. فاليونانيون، بعد كلّ شيء، طوّروا الفلسفة بأناةٍ، وتوصلّوا على مهلٍ إلى إدراك أنّ

---

(٩١) انظر: Montaigne، الصفحة ٤٢٩.

مدارس الفلسفة كانت كثيرةً ومتنوّعةً وواثقةً بنفسها على نحوٍ إشكاليّ. فطوّروا في نهاية المطاف احتراسًا شديدًا من الفلسفة بمجملها. تعُدّ الشكوكية سقراط أحد مؤسّسيها، بتشكيكه في قدرتنا على المعرفة، لكنّها فقط مع بيرون المتأخّر أضحت معتقدًا يأخذ التعارضات بين المفكرين على محمل الجد. حين اكتشف مونتين البيرونيين، تلقّى لطمة المذهب النسبي. يخبرنا أنّه اتّجه نحوه قبل أن يقرأ سكستوس، وحين اكتشفه، نقش اقتباساتٍ عنه على عوارض مكتبه الخشبية.

في شرح مونتين للموقف الشكوكي، يقول إنّك إن قلت إنّ الثلج أبيض، لقالوا إنّه أسود، وإن قلت إنّه ليس أبيض وليس أسود، لجادلوا في أنّه كلا اللونين معًا. وإن قلت إنّك متأكّدٌ أنك لا تعلم، لقالوا إنّك تعلم، "بلى، إن أكّدت لهم ببديهيةٍ موجبةٍ أنّك في شكٍّ من ذلك، فسيمضون للمجادلة في أنّك لست كذلك". إنّهم "بهذه الدرجة القصوى من الشكّ التي تهزّ أسسه نفسها" يرفضون حتّى الآراء التي تؤيّد مزاعمهم. كلّ ما يطلبونه منك هو الموافقة على حقّهم في فعل ذلك. يقول مونتين: "يقولون: لماذا لا يسمح العقائديون بالشكّ أيضًا، طالما أنّه يُسمح لأحدهم بالقول أخضر ولغيره أصفر؟"[٩٢] عادةً ما يتوصّل الناس لمعتقداتهم من خلال "عُرف بلدهم"، أو من خلال تنشئة الأهل، "أو مصادفةً – من خلال عاصفةٍ، من دون محاكمةٍ أو خيار، في الواقع غالبًا قبل سنّ الرشد"، يستعبدهم هذا الرأي أو ذاك، ويحكِم وثاقهم مثل فريسةٍ أمسكوا بها ولم يعد بوسعهم إفلاتُها"، في تشابهٍ عجيب مع عبارة شيشرون "أيًا تكن العقيدة التي ساقتهم إليها، كعاصفةٍ، فإنّهم يتشبثون بها كصخرة". يتساءل مونتين: أليس من الأفضل تحرير الذات من اليقين وبالتالي الانزلاق من فوق الفريسة؟

(٩٢) انظر: Montaigne، الصفحة ٣٧٣.

كيف نحيا في مثل هذا الوضع؟ عجبًا، لا نستطيع الوثوق بحواسّنا، ولا الاعتقاد أنّ العالم هو مثلما يبدو لنا. لكنّنا نستطيع قبول الأشياء كما هي والتمتّع بها. لهذا، يعيد صياغة عبارة شكوكية سفر الجامعة: "يقول الواعظ: 'استقبلوا الأشياء بامتنان، بمظهرها ونكهتها المقدّمة إليكم من يومٍ إلى آخر؛ البقية تفوق معرفتكم'"(٩٣). هذه الكلمات منقوشةٌ على سقف مكتبة مونتين. كان رجلاً يؤثر العيش قريبًا من كلماته. وقد بحث عن شعارٍ ورمزٍ لنفسه ونقشه على الجدار أيضًا بين سكستوس والجامعة: صورة ميزانٍ كفّتاه الخاليتان في وضع التوازن. كان الشعار: "ما الذي أعرفه؟"، وهو رمزٌ لا بأس به لتاريخ الشك.

أجاب مونتين الأميرة بلسان سكستوس: لا نستطيع معرفة شيء – الدليل الوحيد حتى على وجود الربّ، ناهيك عن أيّ عقيدةٍ، مجرّد إشاعاتٍ قديمة – لذا خيرٌ لنا أن نلتصق بالكنيسة الكاثوليكية، تمامًا مثلما نصحنا الأقدمون(٩٤). تُدعى هذه الطريقة في مقاربة الدين 'الإيمانية'(*) – إيمانٌ صريحٌ أعمى – غير أنّه من الصعوبة بمكانٍ معرفة مقدار إيمان مونتين الحقيقي. في صفحةٍ أخرى، يشير إلى أنّ محاجّته تميل إلى معارضة الإيمان بالله، وأنّ الدين اختراعٌ بشريٌّ لضمان السلم الاجتماعي:

كيف استطاع ذلك الإله القديم [أبولو] أن يتّهم المعرفة البشرية بجهل الوجود الإلهي، ويلقّن البشر أنّ الدين كائنٌ من اختراعهم، ملائمٌ لترابط مجتمعهم، بوضوحٍ

---

(٩٣) انظر: Montaigne، الصفحة 375n، الصفحة ٣٩٣.

(٩٤) انظر: Montagne، الصفحة ٤٢٨.

(*) الإيمانية نظريةٌ تستعيض عن المعرفة بالإيمان وتعبّر عن إخضاع العلم للدين (المترجم).

أشدّ من إعلانه كما فعل، لأولئك الذين يبحثون عن تعاليم... أنّ العبادة الصحيحة لكلّ رجلٍ هي الممارسة التي وجدها ولاحظها في المكان الذي عاش فيه؟[٩٥]

يقول مونتين إنّ فكرته عن الدين القائمة على العرف تتّهم بجلاءٍ البشرية بعدم معرفتها الحقيقية لله.

جلب العالم القديم مقدارًا هائلاً من الشكّ. بالنسبة إلى المحدَثين، ربّما نظنّ أنّ الثورة الكوبرنيكية قد بدت يقينًا جديدًا عظيمًا، لكنّها لم تكن كذلك:

> **تتحرّك السماء والنجوم منذ ثلاثة آلاف عام؛ جميعنا يعتقد ذلك، إلى أن خطر في بال كلينثيس من ساموس Cleanthes of Samos، أو (وفقًا لثيوفراستوس Theophrastus) نيسيتاس Nicetas من سرقسطة، مراعاة أنّ الأرض هي من يتحرّك، من خلال الدائرة المائلة للبروج، دائرةً حول محورها. وفي أيامنا هذه، وضع كوبرنيك أسس هذا المبدأ على أفضل وجهٍ بحيث استخدمه استخدامًا منهجيًا في كلّ الاستدلالات الفلكية. ما الذي نستخرجه من ذلك، باستثناء أنّه ينبغي ألاّ يقلقنا أيّ الرأيين هو الصحيح؟ وما أدرانا أن يظهر رأيٌ ثالث، بعد ألف عامٍ، يطيح بالرأيين السابقين؟[٩٦]**

قد يصعب القول، لكنّ تبنّيه لذلك هو شكٌّ مذهلٌ. مع كلّ هذا التاريخ المكتوب، أضحى للكوزمبوليتانية بعدٌ زمنيٌّ عميق.

---

(٩٥) انظر: Montaigne، الصفحة ٤٣٦.

(٩٦) انظر: Montaigne، الصفحة ٤٢٩-٤٣٠.

قبل أن تُعتَمد المبادئ التي عرضها أرسطو، أرضت مبادئ أخرى العقل البشري، مثلما يرضينا هو في هذه اللحظة. أيّ براءاتٍ تتضمّن هذه المبادئ، أيّ امتيازٍ خاص، يتوقّف مسار إبداعنا عندها، وتنتسب إليها حيازة إيماننا لكلّ الأزمنة القادمة؟ إنّها ليست أكثر استثناءً من الإقصاء ممّا كانت عليه أسلافها.

علينا أن نبقي في أذهاننا مقدار الإحساس بالعجائبية المعلّق فوق رؤوس الناس في تلك المرحلة، والإحساس بأنّهم تعلّموا درسهم عن الواقع: ينبغي ألاّ نسلّم بشيء. تبدي الأرض ذاتها وجود عالمٍ مأهولٍ آخر إلى جانبها:

لاحظوا في قرننا مدىً لا متناهيًا من اليابسة، ليس جزيرةً أو بلدًا بعينه، بل قسمٌ يعادل تقريبًا في حجمه اليابسة التي نعرفها، جرى اكتشافه توًّا. لا يتوانى علماء الجغرافيا في الوقت الحاضر عن تأكيد أنّ كلّ شيءٍ قد تمّ اكتشافه وتمّت معرفته، "لأنّ ما بين أيدينا يبدو دائمًا الأفضل"

(لوكريشيوس)

السؤال هو، لو كان بطليموس قد أخطأ ذات مرّةٍ في أسس حجّته، إن لم يكن من الغباء بالنسبة لي الوثوق بما قاله أولئك الناس عن ذلك؛ وإن لم يكن أكثر ترجيحًا أنّ هذا الجسم العظيم الذي ندعوه العالم هو شيءٌ مختلفٌ تمامًا عمّا نطلق أحكامنا عليه"(٩٧).

ربّما كان معاديًا للدين حين كتب عن الناس المدهشين في ذلك العالم الآخر. لقد بيّن أنّنا نجد بين عاداتهم "توافقًا بين عددٍ كبيرٍ من آرائهم الشعبية الخرافية

(٩٧) انظر: Montaigne، الصفحة ٤٣٠-٤٣١.

وعاداتهم ومعتقداتهم الهمجية، ولا يبدو من أيّ زاويةٍ وجود تطابقٍ مع عقلنا الطبيعي. العقل البشري صانع معجزاتٍ عظيم". فالبرازيليون، كما يقول، يقضون نحبهم في عمرٍ متقدّمٍ لأنّ صفاء حياتهم يمنحهم صحّةً ممتازة، ولأنّهم أمضوا حياتهم "في جهلٍ وبساطةٍ عجيبين، من دون أدب، من دون قانون، من دون ملك، من دون دينٍ أيًّا كان نوعه"[٩٨].

يقول مونتين إنّنا قد لا نملك ما يكفي من الحواس لمعرفة العالم. ربما يحتاج المرء ثماني حواسٍّ أو تسعًا للحصول على رؤيةٍ مقبولةٍ للكون، إذ إنّنا نفتقر إلى معلوماتٍ فاصلةٍ يتعذّر تحصيلها. لكن انظروا أين يأخذ الأمر: الخاصيّات التي ندعوها غامضةً في أشياء عديدة، كخاصية الحديد في اجتذاب الحديد – ألا يُحتمل وجود ملَكاتٍ حسيةٍ في الطبيعة تلائم محاكمتها وإدراكها، وأنّ الافتقار لمثل هذه الملَكات يتسبّب بجهلنا الجوهرَ الحقيقي لهذه الأشياء؟"[٩٩] إنّه لتبصرٌ بارع، إذ لم يتوصل إلى ذلك باكتشاف نماذج الانكسار أو الأشعة السينية أو الأشعة تحت الحمراء، بل باستخدام ملَكاته في الشك.

يخبر مونتين الأميرة أنّه "لوضع نهايةٍ لهذا الخطاب الطويل والمملّ"، سيقتبس عبارة سينيكا أنّ الرجل شيءٌ دنيءٌ ما لم يرتق فوق البشرية، لكنّه سرعان ما يفقد الأمل لأنّنا لا نستطيع "جعل القبضة أكبر من اليد"[١٠٠]. ونصيحة مونتين هي أنّ الحياة خيّرةٌ، لكن من أجل حسن العيش ينبغي على المرء أن يتفحّص نفسيته بصبرٍ وتركيز. سرعان ما بات كفاحه شعبيًا على الرغم من شكّه

---

(٩٨) انظر: Montaigne، الصفحة ٣٦٢.

(٩٩) انظر: Montaigne، الصفحة ٤٤٥.

(١٠٠) انظر: Montaigne، الصفحة ٤٥٧.

المتواضع. وقد تبنّته الكنيسة الكاثوليكية في فرنسا بوصفه عقيدة؛ واتخذه آخرون دليلاً للقيام بتحدّياتٍ إضافيةٍ للدين. فكريًا، دعم كفاحه شكوكيةً واسعة الانتشار، وسيكون على أحدهم اكتشاف دربٍ لمعرفة الأشياء مجدّدًا.

قبل أن نترك مونتين، يمكننا ملاحظة أنّ هذا الرجل المتقلّب عاش بضع سنواتٍ من السعادة الحقيقية في أواخر عمره، بظهور نصيرين ألمعيين. والحال أنّه في مقالته الأخيرة يوصي زملاءه الكتّاب بألاّ يؤجّلوا نشر أعمالهم إلى أن يصبحوا أكبر عمرًا خَوف التعرض للمشاقّ، لأنّهم سيفقدون كثيرًا من المتع المحتملة: فالنشر يجلب صحبةً فكرية. النصيران هما ماري دوغورنيه **Marie de Gournay** وبيير شارون **Pierre Charron**، وقد دعاهما مونتين ابنته وابنه بالتبنّي. لعدّة قرونٍ قادمة، سيعرف تاريخ الشك اسم شارون على نطاقٍ واسع، وسوف أتحدّث عن تأثيره لاحقًا في هذا الفصل. أما ماري دوغورنيه، فقد ولدت في العام ١٥٦٦، وتلقّت مثل غالبية نساء عصرها كريمات المحتد تعليمًا محدودًا. غير أنّ أفكار عصرها الجديدة سرت في جسدها مذ كانت طفلةً. وللمشاركة في تلك الأفكار، علّمت نفسها اللاتينية من خلال مقارنة نصوصٍ باللاتينية والفرنسية ودرست اليونانية أيضًا، وفي نهاية المطاف أضحت أستاذةً. في العام ١٥٨٠، حين لم تكن تتجاوز الخامسة عشرة من عمرها، قرأت مقالات مونتين فاجتاحتها أفكارها وأسلوبها. منذ ذلك الوقت راحت تراسله طالبةً لقاءه، وأخيرًا التقته في باريس في العام ١٥٨٨. في الثالثة والعشرين، كانت صغيرةً جدًا قياسًا إلى عمره، لكنّ الصداقة التي جمعتهما – والتي لم تكن عاطفيةً وفق جميع الشهادات – كانت على ما يبدو مصدر بهجةٍ عارمةٍ لمونتين. تضمّن المؤلّف الأول المنشور لماري دوغورنيه المناقشات التي دارت بينهما وروايةً لها، تلتها قصائد ومقاطع قامت بترجمتها من الأنياذة **Aneid**.

التقت مونتين قبل أربع سنواتٍ فقط من وفاته في العام ١٥٩٢، لكنّه سمح لها بأن تشرف بالكامل على أعماله. أضحت المحرّر الرئيس لكتاب "محاولات" وكتبت مقدّمة طبعة العام ١٥٩٥ وحرّرت طبعتي العامين ١٥٩٨ و١٦٤١. كان مؤلّفها ضاريًا في شكوكيته، وحذت في مقاربتها للدين حذو من سبقها. كانت الشكوكية مفضّلةً بما لا يقاس على عجرفة المصلحين. "من يستطيع أيضًا تحمّل هؤلاء الجبابرة الجدد لزماننا... من دون أن يريد شيئًا بوصفه حقيقيًا إن لم يبدُ مرجّحًا بالنسبة إليهم"[١٠١]. ما من شيءٍ يبدو مرجّحًا بالنسبة إليها. العمل الوحيد المعقول والجدير بالاحترام هو التشكيك بكلّ شيء. تعامل كثيرٌ من المثقفين بسوءٍ بالغٍ مع ماري دوغورنيه، فانتهى بها المطاف إلى إنفاق كثيرٍ من طاقتها الإبداعية على الجنسانية، وحول هذا الموضوع ألّفت عملين عظيمين: "المساواة بين الرجال والنساء" (١٦٢٢)، و"أسى السيدات" (١٦٢٦). كما أنّها كتبت عن الدين والفلسفة وترجمت فرجيل وأوفيد، وعلى الرغم من تسفيه رجال الجامعة لكتبها، فقد راجت. فبعد كريستين دوبيزان[*] **Christine de Pisan**، باتت واحدةً من أولى الكاتبات المحترفات الناجحات. وهي شخصيةٌ حاسمةٌ في تاريخ الشكّ؛ متشكّكةٌ متحمّسةٌ عاشت حياةً فلسفيةً وكتبت عن مشكلات عالم الواقع، فضلاً عن نظمها الشعر، كما أنّها حررت كتاب "محاولات"، الإنجاز العظيم لشكوكية عصر النهضة، وكتبت مقدّماته.

---

(١٠١) انظر: Popkin، الصفحة ٨٢.

(*) شاعرة وناثرة من الحركة الإنسانية ولدت في البندقية في العام ١٣٦٤ و توفّيت في العام ١٤٣٠ في بواسيPoissy في فرنسا. تعدّ أوّل أديبةٍ فرنسيةٍ تمكّنت من العيش بامتهان الأدب (المترجم).

دانمركيون حائرون و"تهتك" الماجنين الفرنسيين

في عام إحراق برونو، بدأ هاملت تأمّله. تساءل الدانمركي الشاب أنكون أم لا نكون. إنّه سؤالٌ يتضمّن إذا وكيف، أن نبقى في عالمٍ يمكن أن يكون الناس فيه محتالين، ويمكن أن تكون الحقيقة فيه متعارضةً مع العقل وغير متاحة، وقد يكون المزاج والجنون فيه مسؤولين عن تجاربنا، وتبلغ السلطة فيه حدودًا لا يستطيع المرء فيها أن يعلم إن كان فعلٌ ما هو بادرة إذعانٍ أو تمرد. أمعنوا النظر في هاملت وهو يختزل العالم إلى جوهرٍ من غبارٍ ويترنح في الحيرة، لاعنًا العالم المتقلّب. ثمة دنيويّةٌ جافّةٌ وشكوكيةٌ طليقةٌ في مجمل مشروع شكسبير. أمعنوا النظر في مسرحية "ماكبث":

يومًا بعد يومٍ بعد يوم

هكذا تنصرم الأيام من حيث لا نشعر

متواليةً إلى آخر أحداث الدهر وسيره،

وكلّ ليلةٍ تنقضي تمهّد للحمقى درب القبر

انطفئي انطفئي أيتها الشمعة الواهنة!

ما الحياة إلاّ ظلٌّ عابرٌ، ساعةٌ يقضيها

ممثلٌ مسكينٌ على الخشبة، متخبّطًا تعبًا

ثمّ يتوارى ولن يُرى: إنّها أقصوصةٌ

يقصّها أبلهٌ صائحًا صاخبًا،

مع أنّها خاليةٌ من أيّ معنى.

أليس الرب هو ذلك الأبله، أم أنّه غير موجود؟ يلاحظ الدارسون أنّ أدعية طلب العون والنجاة غالبًا ما تسبق موتًا أو كارثةً في تضاعيف هذه المسرحيات، وكثيرٌ من الشخصيات تمنح خطابًا لا دينيًا. تخبرنا مسرحية "الليلة الثانية عشرة": "ما هو الحب؟ إنّه ليس الآخرة. للبهجة الراهنة ضحكةٌ راهنة". بما أنّنا نتعامل مع الأدب القصصي، لا تجعل مثل هذه المواصفات الحجّة قويةً بقدر قوّة شخصية الكلّ. أمعنوا النظر في مسرحية "العاصفة":

مزاحنا انتهى. وممثلونا،

كما قلت لك، ليسوا سوى أرواحٍ

وقد تفرّقوا في الهواء، في مهبّ الريح:

ومثل من يتخيّل مشهدًا لا وجود له،

ها هي الأبراج التي تناطح السحاب، والقصور الشامخة،

والمعابد المهيبة، والأرض العظيمة نفسها،

مثل كلّ ميراثٍ تضمحلّ وتذوب

ومثلما يخبو هذا الموكب الوهمي

ولا يترك وراءه أيّ أثر. ومن المادة عينها

خلقنا مثلما الأحلام، حياتنا الوجيزة

يكتنفها نومٌ عميق.

تكمن جمالية شكسبير في وجود جانبٍ آخر للأمور دومًا، وجود شكٍّ دومًا.

في هذه الأثناء، في العام ١٦٠١، نشر "الابن المتبنى" بيير شارون كتاب "في الحكمة"، وهو وصفٌ لفلسفة مونتين. "محاولات" مونتين نسيجٌ لحمته أفكاره الثقافية وسداه أفكاره الخاصّة المتعلّقة بشؤون الحياة كافّةً. بل إنّنا نجد ضمن المقالة الواحدة بنيةً واهنةً وكثيرًا من الاستطرادات، ومقالاته مجتمعةً خليطٌ من المكونات نفسها. على النقيض من ذلك، كان شارون منظّمًا بارعًا، عرض شكوكية مونتين بأسلوبٍ نظريٍّ بديع. وقد أضاف شيئًا من ميكيافللي ووطّد مسائل النسبوية الثقافية: يكون التصرّف مختلفًا وفقًا للمكان، فمكان مولدنا يحدّد طريقة تصرفنا. يجد كتاب "في الحكمة" أهميّته أيضًا في تاريخ الشكّ لأنّه يتحدث صراحةً عن كيفية تأليف كتاب ظاهره متدينٌ، لكنّ القارئ اللبيب سيدرك ما يتضمّنه من رسائل مختلفةٍ حقًّا[١٠٢].

لعدّة قرونٍ، سيوصف الكتاب بأنّه مدرسةٌ للإلحاد[١٠٣]. كان انتصارًا فوريًّا؛ سرعان ما وُضِع الكتاب في العام ١٦٠٥ على قائمة الكتب الممنوعة، غير أنّه لاقى رواجًا قلّ نظيره طيلة القرن. بل إنّ شارون أصدر نسخةً مصغّرةً منه في العام التالي. يعالج فيما يلي دهشته من أنّ الناس قد يجدون الشكّ مزعجًا، ويقول عنه:

> يمكنه وحده أن يهب أرواحنا سكينة الحقيقة والطمأنينة. هل كان أعظم الفلاسفة وأنبلهم الذين اعتنقوا الشكّ في حالة قلقٍ

---

(١٠٢) انظر: Wootton, in Hunter and Wootton، الصفحة ٣٨.

(١٠٣) انظر:
Tullio Gregory, "Pierre Charron's 'Scandalous Book'", in Hunter and Wootton.
الصفحة ٨٧؛ انظر أيضًا:
Pierre Charron, Petit traité de sages (Paris, 1635, first published 1606).
الصفحة ٢٢٣-٢٢٤، مثلما أورده Gregory في: Hunter and Wootton، الصفحة ٨٩.

ومعاناة؟ لكنّهم يقولون: أن تشكّ، أن تأخذ بالحسبان وجهتي النظر كلتيهما، أن تتملّص من قرار، أليس ذلك مؤلمًا؟ وإجابتي، إنّه مؤلمٌ بالفعل للحمقى، ولكن ليس للحكماء. مؤلمٌ لمن لا يستطيع أن يكون مستقلاً، لأولئك الانفعاليين المتحزّبين الوقحين، والذين يجعلهم تشبّثهم بآرائهم يلعنون الآراء الأخرى... أمثال هؤلاء لا يعرفون في الحقيقة ما يعنيه أن يعرف المرء شيئًا.

هنالك زعمٌ مفاده أنّ الشكّ قد يجعلنا سعداء، وقد يخفّف آلامنا، وقد يكون موطنًا. ربما هي المرّة الأولى في الحداثة التي يشرح فيها أحدهم الأمر على هذا النحو من التفصيل.

لقد أحبّ الناس ذلك. غذّت البيرونية الحديثة حركتين: الكاثوليكية الفرنسية المناهضة للإصلاح، كما سبق لي أن ذكرت، و"الماجنين المتبحّرين في المعرفة". سأعرض المثال الأبرز فقط عن الحركة الأولى، الكردينال دوبيرون **Cardinal du Perron:** بمناسبة مأدبةٍ حضرها الملك هنري الثالث، أمتع دوبيرون الحضور بسلسلةٍ من البراهين على وجود الله، وحين امتدحه الملك، قال دوبيرون، "مولاي، برهنت اليوم بحججٍ بيّنةٍ ودامغةٍ على وجود الله. غدًا، إن كان يرضي جلالتكم منحي مقابلةً أخرى، فسأعرض عليكم برهانًا بالحجج البيّنة والدامغة نفسها على عدم وجود الله إطلاقًا(١٠٤). كان دوبيرون، والشيء بالشيء يذكر، صديقًا مقرّبًا لماري دوغورنيه وقد قرأ شارون. وكما تمضي القصّة، تجاهل الملك طلب الكردينال. لكنّ الدعابة

---

(١٠٤) مثلما ورد في: Popkin، الصفحة ٧٩.

طالت، على الرغم من ذلك، الملك الذي أظهر جهله بالصراطية الفرنسية الجديدة المدهشة. رأى رجال دين الكاثوليكية المناهضة للإصلاح الفرنسيون في الشكوكية مكنسةً تزيل العقلانية، مثلما كان سيفعل الإيمان، أو على الأقلّ الطاعة الهادئة، ليحلّ محلّها. وللمساعدة التي قدّمها سكستوس في القضية، لم يُدرَج إطلاقًا في قائمة الكتب الممنوعة، وكذلك مونتين حتّى العام ١٦٧٦.

الورثة الرئيسيون الآخرون لشكوكية مونتين هم "الماجنون"، وتطلق عليهم أحيانًا تسمية "الماجنين المتبحّرين في المعرفة"، وهي ظاهرةٌ فرنسيةٌ يعود تاريخها إلى أوائل القرن السابع عشر. قرأوا بومبونازي والفلاسفة الإيطاليين المتشكّكين الآخرين. كان حشدًا مشوّقًا يضمّ فرنسوا دو لاموت لوفاييه **François de La Mothe le Vayer** (١٥٨٥-١٦٧٢)، الذي كان إيمانيًا متشكّكًا يعتقد أنّ جميع الأبحاث العلمية سخيفةٌ وأبعد ما تكون عن التديّن في غطرستها وباتت مدافعًا فعليًا عن اللاعقلانية. كتب "سكستوس المقدس"، وهو لهوٌ بالنسبة إلينا، نظرًا لأنّنا شاهدنا سابقًا لوكريشيوس يجعل أبيقور "مقدسًا". غالبًا ما كان لاموت لوفاييه نفسه يدعى "المتشكّك المسيحي" أو "كافرًا أبيقوريًا". هنالك أيضًا غبرييل نوديه **Gabriel Naudé** (١٦٠٠-١٦٥٣)، الذي أخذه الكردينال باغني **Pagni** إلى روما ليكون قيّم مكتبته. نال دكتوراه في الطب من جامعة بادوا وصار طبيب الملك لويس الثالث عشر. استخدمه ريشيليو **Richelieu** ليكون قيّم مكتبته، لكنّ المنية وافت الكردينال وبقي نوديه قيّم مكتبة مازاران **Mazarin** (كلاهما كان كردينالاً ورجل دولةٍ فرنسيًا مشهورًا). تمسّك نوديه بأنّه لا مكتبة من دون سكستوس أمبيريكوس. لقرونٍ عديدةٍ، بقيّ اسم نوديه مقترنًا بالإلحاد. حين سأله الكردينال باغني عن أفضل الكتب في العالم، أجاب: الكتاب المقدّس أولاً، ثمّ كتاب شارون "في الحكمة"، وتمضي القصة لتقول إنّ الكردينال الإيطالي تظاهر بعدم المعرفة أمام صفاقة الاختيار ووعد بقراءة

الكتاب[١٠٥]. تفترض هذه النوادر إجمالاً أنّ رجال الدين يعلمون أنّ اختيارهم الإيمان من خلال شكوكيةٍ كلاسيكيةٍ هي فكرةٌ تبدو فاضحةً.

غي باتان **Guy Patin**، الذي كان باحثًا وحائزًا على شهادة الدكتوراه في الطب ورئيسًا لكلّية الطب في جامعة السوربون، هو عضوٌ آخر في هذه المجموعة. كما أنّ بيير غاسيندي **Pierre Gassendi** (١٥٩٢-١٦٥٥)، عالم الرياضيات الرائد وصاحب النفوذ في حقلي العلم والفلسفة، يعدّ اليوم من أكثرهم شهرةً. أمّا اسحق لابييرير **Isaac la Peyrère**، فقد شارك في تطوير ضربٍ جديدٍ استثنائيٍّ من نقد الكتاب المقدّس يستجوب كلّ أوجه النص، ومن بينها أنّ موسى كتب الأسفار الخمسة. يمكن تلخيص نقده الأثير فيما دعاه "ما قبل الآدمية" الخاصّة به، اعتقاده بوجود آدميين في زمنٍ سابقٍ لبدء حكاية الكتاب المقدس[١٠٦].

ظنّ الناس أنّ الماجنين يقيمون احتفالاً ماجنًا كطقسٍ لا ديني، وانطبعت في أذهاننا صورة فترةٍ اكتسحتها "مآدب شكوكيةٌ" و"تهتّكاتٌ بيرونية". إليكم رسالةً كتبها باتان يوضح فيها أنّ "السيد نوديه، قيّم مكتبة الكردينال مازاريني، الصديق الحميم للسيد غاسيندي، كما أنّه صديقٌ حميمٌ لي"، تدبّر لثلاثتهم "الذهاب وتناول الشراب والنوم في بيته في جنتيي **Gentilly**" في يوم الأحد التالي،

على أن نكون هناك وحدنا، ثلاثتنا، ونقيم حفلاً ماجنًا؛ لكن لا يعلم إلاّ الله أيّ حفلٍ ماجن! السيد نوديه يشرب الماء عادةً ولم يتذوق الخمر بتاتًا. والسيد غاسيندي رقيق الصحة بحيث لا يجسر على تناوله أيضًا... أمّا بالنسبة لي، فأستطيع فقط وضع ما يدرء شر الحسد فوق كتابات هؤلاء الرجال العظماء. أشرب نذرًا يسيرًا،

(١٠٥) انظر: Popkin، الصفحة ٩٠.

(١٠٦) انظر: Popkin، الصفحة ٢١٤-٢٢٨.

ومع ذلك سيكون حفلاً ماجنًا، لكنّه فلسفي، وربّما أكثر من ذلك. بالنسبة إلى ثلاثتنا، وبعد أن شُفينا من داء الخرافة وتحرّرنا من شيطان الوساوس، طاغية الوعي، فلربّما نذهب تقريبًا إلى المكان المقدّس. منذ عام، قمت بهذه الرحلة إلى جنتيي بصحبة السيد نوديه، كلانا فقط. لم يكن هناك أيّ شاهدٍ آخر، ولم يكن ينبغي أن يكون هناك أيّ شاهد. تحدّثنا بطلاقةٍ بالغةٍ عن كلّ شيء، من دون ترويع روحٍ بأيّ عملٍ لا أخلاقي(١٠٧).

كانوا مجموعةً غريبةً، لكن لا تزال فكرة الشكّاك الذين يشكلون مقاومةً خفيةً مبهجةً بكامل قوّتها هنا. وسيّان ما يقولون، فقد كانوا يختبرون اهتياجًا سارًّا من الحديث الفضائحي – الجو مشحون.

في عشرينات القرن السابع عشر، زعم ماران مارسين(*) **Marin Marsenne** أنّه كان يوجد خمسون ألف ملحدٍ في باريس – في ذلك الوقت كان مجمل سكان المدينة يعدّون أربعمائة ألف نسمة. ترى هل كان يعني فعلاً "ملحدًا" حين قال ملحدًا؟ هل كان يقصد فعليًا أنّ واحدًا من كلّ ثمانيةٍ من سكّان باريس كان يجحد الدين كليًا؟ من الصعوبة بمكانٍ معرفة ذلك، لكنّ الأمر يفترض من غير ريبٍ قدرًا كبيرًا من الشكّ. كان مارسين محور العلم في زمانه؛ يؤتى بالأفكار الجديدة إليه فيقوم بنشرها على نطاقٍ واسع. كانت له صداقاتٌ طويلة الأجل مع غاليليو وهوبس **Hobbes** وديكارت وغاسيندي، وآخرين اكتفينا بذكر أشهرهم. في الكتاب الذي زعم فيه وجود خمسين ألف ملحدٍ، تضمّنت قائمة ملحدي مارسين بونافنتور دي بيرييه **Bonaventure des Périers** (ويح فيفر وجدتُ واحدًا)، وشارون (رِبيب مونتّين)،

---

(١٠٧) انظر: Popkin، الصفحة ٨٨.

(*) ماران مارسين (١٥٣٨–١٦٤٨)، رجل دين فرنسي، وعلاّمةٌ في الرياضيات والفلسفة (المترجم).

وميكيافللي (قيل إنّه دمّر النظام الأخلاقي)، وفانيني (الذي شاهدنا إحراقه)، وبرونو (لاقى المصير نفسه). سواءٌ اتفقنا أم لم نتفق أنّ جميع هـذه الشخـصيات كانـت ملحدةً، فالقائمة كانت تاريخًا مصغّرًا رائعًا للشك. في كتابٍ لاحقٍ يثيـر عنوانـه الدهشة، "معصية ربوبيّي وملاحدة وماجني هذه الأزمنة"، قلّص مارسين نظراتـه لتحيط بثلاثة خصومٍ رئيسيين: جيوردانو برونو وبيير شارون وجيرولامو كاردانو (المدافع الفرنسي عن بومبونازي). من وجهة نظر مارسين، ليست مشكلة التـشكّك مشكلةً – ويبدو أنّه الأول في توضيح ذلك – لأنّنا ببساطةٍ أحرارٌ فـي استقـصاء الظاهرة التي تقدّمها لنا حواسنا، سواءٌ وثقنا أم لم نثق بحواسنا على نحوٍ جوهري. تفقد الشكوكية صلتها بالموضوع حالما نتوقّف عن طرح سؤال كيف يمكننا معرفة الحقيقة الواقعية لكثيب النمل أو الذرّة، كيف يمكن تحديد موقفنا من الظواهر الطبيعية كما تبدو لنا. إنّها إجابةٌ رئيسيةٌ عن السؤال الشكوكي وهي تتيح لنـا الخـروج مـن مسلكٍ دوديٍّ في ركنٍ صغيرٍ من الفكر يهيمن عليه رهاب الأماكن المغلقة.

كذلك، كان بيير غاسيندي مسؤولاً إلى أبعد الحدود عن هذه القفزة المفهومية الأولى للشكوكية القديمة نحو العلم التجريبي. أحاط عمله العلمي أساسًا بحقلي الفلك وعلم رسم الخرائط، لكنّه نشر في العام ١٦٤٧ كتابه "حياة أبيقـور وشخـصيته"، وبحلول العام ١٦٤٩ أتبعه بكتابين إضافيين عن أبيقور. في هذه الأعمال، أظهـر غاسيندي أنّ المذهب الذرّي يشرح كيف يستطيع العالم إحداث نفسه بنفسه، لكنّه أكّد لقرائه أنّ الله أوجد الذرّات. بسبب هذا الابتكار، وللمرّة الأولى، لم يعـد المـذهب الذرّي بالضرورة إلحاديًا. ومن الجليّ، مع ذلك، أنّ اهتمام غاسيندي لـم يقتـصر على الذرّات؛ فقد مجّد فضائل الأخلاق الأبيقورية أيضًا، واتّخذ أبيقـور بـصورةٍ عامّةٍ أسوةً له، كما أنّه عرف سكستوس. بصدد مسألة الـشكّ، ومثـل مارسـين، بيّن غاسيندي أنّه إذا انتابنا القلق لأنّ حواسنا تخبرنا الآن أنّ العسل حلو المـذاق،

ثمّ تخبرنا لاحقًا أنّه مرّ المذاق، فينبغي علينا ألاّ نتخلّى عن مشروع المعرفة، بل علينا بالأحرى فهم العسل والحليمات الذوقية في مستوىً دقيقٍ نستطيع فيه قياس الاختلاف بينها. أيًا يكن ما فعله أيضًا مارسين وغاسيندي وبقية الماجنين المتبحّرين في المعرفة، فقد نبّهوا جيلاً جديدًا إلى كثيرٍ من الشكّاك القديمين واللاحقين.

يسوعيون في الصين

لم يبق في القرن السادس عشر شيءٌ من الجماعات المسيحية التي أسسها المبشّرون النساطرة في الصين في القرن السابع، أو بضعة رهبانٍ كاثوليك في القرنين الثالث عشر والرابع عشر. وإن تركوا أثرًا، فلم يكن مسيحيًا تمامًا، بخاصةٍ أولئك الذين تعلّموا التكيّف، وصادفوا نساءً صينياتٍ جميلات، واختفوا في تاريخ الصين وهضابها. لكن بعد أن اجتذب الإصلاح البروتستنتي كثيرًا من الأوروبيين من الكنيسة الرومانية، فقد عملت الكنيسة، على تعويض خسارتها بالمهتدين من آسيا وإفريقيا والبرازيل. بعيدًا أبحر اليسوعيون الذين تأسّست رهبنتهم في العام ١٥٤٠ بغرض التبشير.

درس ماتيو ريتشي **Matteo Ricci**، مؤسّس بعثات التبشير في الصين، في المدرسة اليسوعية الرياضيات والكونيات والفلك، فضلاً عن الفلسفة واللاهوت. في العام ١٥٧٧، التمس إرساله في البعثات التبشيرية المرسلة إلى أقاصي آسيا، فباشر رحلته من لشبونة في العام التالي. عرف ريتشي أنّ الصينيين لن يحتملوا بعثة تبشيرٍ علنيةً (فقد صدّوا سابقًا محاولاتٍ مماثلة)، لذا اعتمدت خطته على ترويعهم بالعلم والتقنية أوّلاً. وحالما يثقون بأنّ أوروبا تمتلك كبرى الحقائق، يبدأ الحديث بعد ذلك عن يسوع.

اصطحب ريتشي معه أدواتٍ فلكيةً ورياضيةً، ومواشير زجاجيةً ولعبًا ضوئيةً أخرى، وساعاتٍ كبيرةً وصغيرة، وأدواتٍ موسيقية، ولوحاتٍ زيتيةً ومطبوعات، ومخططاتٍ معماريةً وجغرافيةً وكوزملوجية. كما كانت لديه خريطةٌ كبيرةٌ وجميلةٌ للعالم خلّفت أثرًا كبيرًا في نفوس الناس. ومع أنّها تستند فعليًا إلى مصادر أوروبيةٍ وصينيةٍ، وقد استخدمها ريتشي لإظهار درب قدومه، لكنّ جميع الحاضرين طلبوا نسخةً منها. كانت الرياضيات والعلم مباغتةً إلى أبعد الحدود، لكنّ الصينيين، وعلى الرغم من اهتمامهم وتأثّرهم، لم تكتسحهم حالةٌ من الإذعان الذاهل. علاوةً على ذلك، حين بات واضحًا أنّ الهدف الحقيقي لريتشي دينيٌّ، أغضبت الحيلة القوم، واستحالت مع الزمن إلى موقفٍ صينيٍّ معادٍ للغرب.

تلاشى تفوّق ريتشي في هذه المغامرة في وقتٍ مبكّر، ولو أنّه واصل مهمته. سرعان ما استطاع الاستغناء عن مترجميه وبدأ بارتداء زيّ الصينيين المتعلمين. اتّخذ طريقه نحو العاصمة، منطلقًا من حشودٍ صغيرةٍ في المدن الكبيرة، حين استدعاه الإمبراطور وان لي **Wan-li** في العام ١٦٠١. أحضر ريتشي معه مكتبته وأدواته العلمية والموسيقية والمتحفية؛ واجتمع حشدٌ من المتعلّمين الصينيين لتعلّم كلّ ما يستطيعونه. ألّف ريتشي نفسه كتبًا عن فضائل المسيحية، مثل "في الصداقة" باللغة الصينية، ويبدو أنّها أثّرت بعمقٍ في الصينيين.

أمّا كتابه "تيين تشو شي إي **T'ien-chu-she-i**" أو "عقيدة الربّ الحقيقية"، فقد كان خلاصةً موجزةً لبراهين إثبات وجود الله الفلسفية، خلق العالم، خلود الروح، والثواب والعقاب المنتظر في الحياة القادمة. بُرهنت جميعًا بوصفها فرضياتٍ فلسفية؛ لم يعرض الأوروبيون أجماتٍ تحترق. يتضمّن الكتاب أيضًا براهين تنقض عبادة الأوثان والإيمان بتقمّص الأرواح. أحبّ الكونفوشيوسيون هذا

الجانب، قياسًا إلى الميتافيزيقيات الواهمة لفرق البوذية العديدة وممارساتها. بصورةٍ عامّةٍ، بدا المسيحيون، مع ذلك، أكثر شبهًا بالبوذيين برهبانهم وكهنتهم، وانشغالهم بالحياة الأخرى والتحدّث عن ربٍّ أو أرباب. ربّما كان التأثير الأكبر لريتشي في تاريخ الشكّ يتّصل بمسألة عبادة الأسلاف والتبجيل المطقسن لصورة كونفوشيوس. أدرك ريتشي أنّه ما من سبيلٍ لثني الصينيين عن زيارة أضرحة أسرهم في وقتٍ قريب. إذ سيكون الأمر غير شرعيٍّ من جانبٍ، وسيبدو أيضًا طلبًا مستهجنًا. وجد ريتشي أنّ الأمر لا يعدو طقوسًا وإيماءاتٍ مدنيةً، وبالتالي لا حاجة لثنيهم عنها.

يتعلّق الإجلال الذي يقدّمونه لآبائهم بخدمتهم أمواتًا مثلما خدموهم وهم أحياء. فهم لا يعتقدون لهذا السبب أنّ الأموات يتناولون تقدماتهم أو يحتاجونها. لقد أكّدوا أنّهم يسلكون هذا المسلك لأنّهم لا يعرفون طريقةً أخرى لإظهار محبّتهم وامتنانهم لأسلافهم... وعلى نحوٍ مماثلٍ لما يفعلونه، فإنّهم يشكرون كونفوشيوس على العقيدة الممتازة التي خلّفها لهم في كتبه، والتي نالوا من خلالها درجاتٍ وعضويةً في سلك الموظفين. بالتالي، ما من شيءٍ في ذلك كلّه يوحي بالوثنية، بل ربّما يمكن القول إنّه ما من وجودٍ لمعتقدٍ خرافي.

لقد أحسن صنيعًا، بيد أنّ صنيعه لم يخلُ من المشكلات. فقد عنى ذلك قدرته على زعم وجود مجموعةٍ لا بأس بها من المسيحيين (ألفي معمّدٍ في العام ١٦٠٨)، لكنّه عنى أيضًا أنّه عدّ أتباع كونفوشيوس كافّةً ملحدين. أرضت هذه الفكرة اليسوعيين بصورةٍ عامّةٍ لأنّها جعلت الصينيين يبدون أكثر تطوّرًا وأضفت بالتالي قيمةً أكبر على هدايتهم. ما يثير الضحك، رؤية متديّني أوروبا وقد تأثّروا بطقسٍ مدنيٍّ متّزنٍ، على الرغم من اشمئزازهم من شعيرة الركوع في دينٍ وثني.

في ذلك الوقت، ودفاعًا عن حجة الاتّفاق العام (لا بدّ من وجود إلهٍ طالما أنّ الناس جميعًا يعرفونه)، جادل الدومينيكان والفرنسيسكان في أنّ عادات الصينيين هي شعائر دينيةٌ فعلية. لقد فاز اليسوعيون، وعُدّت الصين على نحوٍ متزايدٍ بلد الإلحاد(١٠٨). جلب الاحتكاك بالصين إلى أوروبا نزوعًا للشكّ عبر عدّة خطوط؛ على سبيل المثال، أكد الماجن الفرنسي اسحق لا بييرير أنّ الكتاب المقدّس لا بدّ أن يكون خاطئًا لأنّ تاريخ الصين يعود إلى عشرة آلاف عام، في حين أنّ العالم وفقًا لتاريخ الكتاب المقدّس موجودٌ منذ ما يقارب ستة آلاف عام. لكنّ إصرار اليسوعيين على إلحاد البلد كان العامل الأكبر إلى حدٍّ ما. أخبر ريتشي المهتدين الجدد أنّهم يستطيعون التحدّث إلى يسوع في ضريح الأسرة، لذلك كان الكاثوليك يشبهون إلى أبعد الحدود الناس كافةً في الصين، لكن مع بضعة صلبان. تسمية الرب كانت مشكلةً أخرى. من خلال دراسة النصوص الصينية القديمة، استنتج ريتشي أنّهم يتحدثون عن تيين **T'ien**، السماء، وشانغ تي **Shang-ti**، المولى المطلق، بالطريقة نفسها التي يتحدّث فيها الأوروبيون عن الربّ، بوصفه مصدر كلّ سلطةٍ ونظام. في ذلك الحين، استخدم الباحثون الصينيون المعاصرون في زمن ريتشي مصطلحي تيين وشانغ تي لتطبيق السماء الواقعية على العالم المادي. عرف ريتشي ذلك، لكنّه جادل في أنّ هذا التفسير المادّي لا ينصف النصوص الصينية القديمة. هكذا، وافقهم على تسمية الرب باسمٍ يدلّ على السماء، ما أسبغ على كثيرٍ من الأدعية والمعتقدات سمةً متمايزةً لعلمٍ طبيعيٍّ. اتخذ ريتشي كلّ هذه القرارات وفق القانون، بالحصول على مصادقة السلطات، لكنّه سيلام في القرون

---

(١٠٨) انظر: Wootton, in Hunter and Wootton، الصفحة ٢٢.

التالية على تقديمه يسوع إلى الصين بوصفه قوّةً أصغر من أن تجد مكاناً في عالمٍ ملحدٍ ومشرك من دون موجةٍ كبيرة تحمله.

كان الثلاثة المشهورون من صفوة مهتدي ريتشي (الأعمدة الثلاث للكنيسة المسيحية الأولى في الصين) مفتونين بالعلم والرياضيات. عمل أحدهم، وهو كسو غوانغ كوي **Xu Guangqui** (١٥٦٢-١٦٣٣)، مع ريتشي على ترجمة الكتب الأوروبية في حقول الفلك والهيدروليك والرياضيات والجغرافيا، ومن بينها دراسةٌ حديثةٌ عن كتاب إقليدس "مبادئ الهندسة". ارتقى كسو إلى منصب كبير أمناء السر، وهو أحد أعلى المناصب السياسية في الإمبراطورية. أمّا لي زهي زاو **Li Zhizao** (توفي في العام ١٦٣٠)، فقد صمد إلى حينٍ في مواجهة قضية محظيته – إحدى القضايا المسيحية التي لم يتهاون فيها ريتشي هي الزواج الأحادي. كتب لي عن الفلك وعن الرب، ويتحدّث كتابه ذو العنوان الحصيف "المجموعة الأولى للكتابات حول معرفة السماء" عن الصدمة الناتجة عن تقديم الكونيات الأوروبية وإلهٍ جرى توضيحه باستخدام أفلاطون وأرسطو. لا بدّ أنّها كانت تجربةً غريبةً على نحوٍ مدهش. كان يانغ تينغ يون **Yang Tingyun** (١٥٥٧-١٦٢٧) آخر الأعمدة الثلاث، واهتدى على يد لي بعد وفاة ريتشي مباشرةً. وقد كافح أيضًا قبل أن يتدبّر أمر التخلص من محظيّته، والدة ولديه؛ كما أنّه كافح أيضًا لنشر العلم الأوروبي بقدر ما كافح لنشر المسيحية. وهو يمثّل على أفضل وجهٍ كثيرًا من معاصريه في رؤية العالم بشروطٍ نسبيةٍ، كانت طريقة العيش الصينية فيها واحدةً من عدّة ثقافاتٍ إنسانيةٍ قائمة.

انحرفت الأمور عن مسارها حين سقطت سلالة مينغ **Ming**، لأنّ بعض اليسوعيين فرّوا مع البلاط في حين بقي آخرون في بيجينغ **Beijing** وخدموا البلاط

الجديد. لكنّ الصينيين المتعلمين من الهان **Han** لم يغفروا لهم أبدًا تبديل ولائهم بسهولة. آنئذٍ، لم تكن حصيلة المعرفة الجديدة عصرًا ذهبيًا لدراسة العلم الأوروبي فحسب، بل انبعاثًا متزامنًا أيضًا لتاريخ الصين الخاص. إنّهم اليسوعيون، جند البابوية المتقدّم الذين جلبوا، من بين جميع الناس، العقلانية الأوروبية إلى الصين، وجلبوا أنباءً عن عالم الملحدين لأوروبا.

تمامًا مثلما ولدت البوذية في الهند وماتت هناك قبل أن تقلِع مباشرةً في الصين، كذلك ولدت مدرسة الزن في الصين لكن عاشت أعظم أيامها في اليابان. حينما دوّمت أفكار الشكّ في أرجاء آسيا، قذفت فلاسفةً وشعراء ماديين رائعين، وبرامج استنارةٍ نفسيةٍ غير تأليهية. كانت أوروبا في ذلك الوقت تسخر علنًا من تموضع ديانتها الرئيسية، مثلما سكب رابليه وعملاقاه الجعة، وتفلسفوا حين باتت الأمور خطيرةً. في هذه الأثناء، وفي اللحظة التي تسبّب فيها فاسكو دا غاما **Vasco da Gama** وكريستوفر كولومبوس **Christopher Columbus** بصدمةٍ نسبيةٍ للأوروبيين المتعلّمين مثل مونتين من خلال رحلات الاستكشاف التي قاما بها، كان فلاحون من أمثال مينوكشيو ينزعجون من "رحلات" ماندفيل القروسطية العظيمة، وتسبّب لهم صدمة الأجنبي المكافئة. أتاحت لنا محكمة التفتيش الاستماع إلى صوت الشكّ العادي؛ وموضعها في القصّة الأكبر أنّ الكنائس المسيحية، من ذلك الوقت فصاعدًا، ستنتقَد باستمرار لوحشيتها وتعصبها، وهي موضوعةٌ لم نشاهد لها مثيلاً حتى ذلك الحين. ستغذّي هذه الموضوعة عصر التنوير الآتي، كما ستغذّيه حلولٌ جديدةٌ لمشكلة الشكوكية.

الفصل الثامن

بقعٌ شمسيةٌ وشكّاك البيت الأبيض، من العام ١٦٠٠ إلى العام ١٨٠٠

ثورات في سلطة العقل

يبدأ هذا الفصل في عالمٍ ناءٍ وينتهي عند عتبة الحداثة. سنشاهد تطوراتٍ جسورةً في الشكوكية، وصراعًا متصاعدًا بين العلم والدين. مع ذلك، سيأتي صوت الشكّ الأعلى من أشخاصٍ أغضبهم الاضطهاد الديني الذي لا تزال الكنائس تمارسه. في الوقت الراهن، نحن في خلفية عالمٍ يفكّر مليًا بالشكوكية: بدا أنّه لا أحد يحق له ادعاء أيّ شيء، وأنّه ما من أساسٍ صلبٍ يمكن بناء أيّ معرفةٍ عليه. في مثل هذا العالم المطلق العنان، أطلق رينيه ديكارت بضعة أعمالٍ بارعةٍ جديدة.

الثورة العلمية

في العام ١٦٢٨، دُعي رينيه ديكارت، العالم الشاب والضليع في الرياضيات، إلى منزل الكردينال بانيي **Bagni** (الذي قيل إنّ الماجن نوديه عمل لحسابه) لحضور أمسيةٍ فكرية، ستكون واحدةً من الأمسيات المشهودة في تاريخ الشك. ثمة كيميائيٌّ يدعى شاندو **Chandoux** استضاف مجموعةً من روّاد مفكّري تلك الأيام لمحاضرةٍ في معارضة الفلسفة السكولائية القديمة. كان المستمعون من الربوبيين المتشككة: مشتركون في رؤية أنّنا لا نعلم شيئًا على الإطلاق وأنّنا أحرارٌ بالتالي في اعتناق فكرة الله وحتى خصائص الكاثوليكية على نحوٍ أعمى. كان مارسين، وهو الذي ادعى وجود "خمسين ألف ملحدٍ في باريس"، حاضرًا. قوبلت المحاضرة باستحسانٍ حارٍّ بعدئذ؛ ديكارت وحده كان مغتاظًا وعلى نحوٍ ظاهر. وحين سألوه عن السبب، بيّن أنّه وعلى الرغم من ترحيبه بالموقف السلبي تجاه

السكولائية، إلاّ أنّه غير ملزمٍ بالاطمئنان إلى مجمل الحقيقة المتعلّقة بتخمينٍ معقولٍ يتوقّف على ارتيابٍ أجوف. جادل في أنّنا لا نستطيع الوثوق بمعلوماتٍ قدّمتها الحواسّ وفسّرها العقل. لكن بزعمه أنّه اكتشف دربًا آخر للحقيقة، دربًا لا يعتمد على الحواسّ أو خدع العقل، تمكّن من عرض برهانٍ على وجود الله. وحين عبّر عن نفسه، أصرّ أحد الكردينالات على أنّ يتفرغ الرياضي الشاب منذئذٍ لابتكار فلسفةٍ جديدة.

ما توصّل إليه ديكارت هو التالي: لتعيين الحقيقة، ينبغي علينا اكتشاف إن كان هنالك ما نعلمه على وجه اليقين، ونبدأ بالبناء عليه، تمامًا كما هو الأمر في الهندسة القديمة. ولكن كيف؟ بالشكّ، تلك هي الإجابة من وجهة نظر ديكارت، تمامًا مثلما كان الأمر بالنسبة لأوغسطين، غير أنّ شكّ ديكارت شأنٌ آخر. يتألّف كتابه ذو العنوان الجسور "تأملات في الفلسفة الأولى، وفيها البرهان على وجود الله وتمايز النفس عن الجسم" (١٦٤١) من ستة أجزاء؛ عنوان الجزء الأول "في الأشياء التي قد توضع موضع الشك"، وفيه يتحدث إلى قرّائه من خلال أزمة شك. في هذا التأمّل الأول، يوضح أنّه "مضت بضع سنواتٍ مذ اكتشفت كمّ المعتقدات الخاطئة التي كانت لديّ من مطلع شبابي وقبلتها كحقائق، كم بات كلّ شيءٍ عرضةً للشكّ مذ شيّدت على هذا الأساس"[١] لقد أضحى مقتنعًا أنّ حواسّه تخدعه. لتوضيح ذلك، يقول إنّه حين كتب هذا كان جالسًا قرب النار، مرتديًا رداء الحمّام، ممسكًا ورقةً بيديه، "فكيف لي أن أنكر أنّ هاتين اليدين وهذا الجسم يداي وجسمي؟"[٢] غير أنّ هنالك في العالم من "يعتقدون أنفسهم ملوكًا في حين أنّهم لا يملكون شروى نقير... أو [يظنون أنّهم] ليسوا سوى يقطيناتٍ أو أنّهم مصنوعون

---

(١) انظر:
René Descartes, Philosophical Works I (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1975)
الصفحة ١٤٤.

(٢) انظر: Descartes، الصفحة ١٤٥.

من زجاج". ناهيك عن المجنون، ألا يكون جلوسه هو نفسه قرب النار بثوب الحمّام مجرد حلم؟ ربّما كان يحلم الآن. ويتساءل، ماذا لو كان الله في الواقع يتلاعب به؟ ماذا لو أنّ روحًا شريرةً "وظّفت كلّ طاقاته في خداع" نفسه؟[٣] قد تكون جميع خبراته كاذبةً، وصولاً إلى فكرة الامتداد والجسم والزمن.

يقرّر ديكارت محاربة الروح الشرّيرة: سيُكره نفسه على الاعتقاد أنّ كلّ شيءٍ – السماء والأرض والألوان والأعداد والصوت – مجرد وهم. علاوةً على ذلك، "سأعتبر أنّه ليست لي يدان ولا عينان ولا لحمٌ ولا دمٌ ولا أيّ إحساس". إنّه كفاحٌ شنيعٌ، بما أنّه يملكها. ويعلن، "سأبقى متعلّقًا بثباتٍ بهذه الفكرة". حتّى لو كان يشبه عبدًا لا يريد الاستيقاظ من حلم العبودية، فعقله لا يريد الاستيقاظ من وهم أنّ معلوماته كافةً يُعتمد عليها. مع أنّه تعهّد بفعل ذلك. يبدأ تأمّل الفصل التالي باعتراف أنّ "تأمّل الأمس ملأ ذهني بفيضٍ من الشكوك لم يعد باستطاعتي نسيانها"؛ لقد شعر كمن سقط في ماءٍ عميقٍ ولم يعد في استطاعته تلمّس سطحه أو قاعه. وهو يبحث عن نقطةٍ ثابتةٍ مثل أرخميدس يستطيع منها التحقّق من عالمه. لكنّ ما وجده هو التالي: إنّه شيءٌ يفكّر، وهو يعلم أنّ ذلك لا يجيب على كلّ شيء حتى في سويّته الخاصة – على سبيل المثال، "أنا كائنٌ، أنا موجود، إنّه يقينٌ. لكن كم من المرّات؟"[٤] لكنّه يتجاوز هذا التصوّر المبهج للفوز بالنقطة الأساسية: "ألستُ ذلك الكائن الذي يشكّ في كلّ شيءٍ تقريبًا؟" حتى لو كان يحلم، كما يقرّر، سيكون هو الذي كان يحلم. حتى لو لم يكن أيٌّ من إدراكاته الحسية يتطابق مع أيّ شيءٍ في العالم، فستظلّ إدراكاته الحسية. أمّا التأمّل الثالث، فهو "في أنّ الله موجود"، وفيه يبدأ ديكارت من نقطة اليقين التي توصّل إليها، "أنا شيءٌ يفكر، أي شيءٌ

(٣) انظر: Descartes الصفحة ١٤٨.

(٤) انظر: Descartes الصفحة ١٥١.

يشكّ، يثبت، ينفي... يريد، يرغب، يتخيّل، ويدرك". هنا نصل إليها: بديهية ديكارت الشهيرة **Cogito Ergo Sum** "أنا أفكّر، إذًا أنا موجود"، وربّما يكون التعبير الأدق **Dubito Ergo Sum** "أنا أشكّ، إذًا أنا موجود".

ثمّ يزعم أنّ اليقين الذي عرف به تلك النقطة الأولى، أنّه يوجد، علّمه تمييز اليقين في مواضع أخرى، ويزعم (وهنا القفزة) أنّه على يقينٍ من أنّ إدراكه الحسّي لله ينبع من الله. كما أنّه يدرك بمعرفةٍ داخليةٍ أنّ هذا الله طيّبٌ وبالتالي لا يمكن بصورةٍ عامّةٍ أن يضلّه. يمكن أن نثق بالعالم وبحواسّنا، بتثبيت صدقها الأساسي مقابل يقينٍ باطنيٍّ مكتشفٍ من دون الاستعانة بتلك الحواس. رأينا الرواقيين واليهود والمسيحيين يزعمون أنّ عظمة العالم دليلٌ على وجود الله. أمّا المتشككة، فقد شكّكوا بكلّ مظهرٍ من مظاهر قدرتنا على معرفة العالم الخارجي. لكنّ ديكارت ردّ الحجة: ليست عظمة العالم هي ما يثبت وجود الله، بل معرفة الله الداخلية هي التي تستطيع البرهنة على وجود العالم. فجأةً صار الوعي أعلى قيمةً من الكون.

عرض ديكارت هذا الرد بغرض صون الإيمان، وليس بغرض تعريضه للتآكل، وهاكم ما اتّخذته الكنيسة: بعد استجابةٍ عدائيةٍ مبكرة، جاءت الكنيسة على عجلٍ. تبنّت الكنيسة حلّ ديكارت، آخذةً بالحسبان الحصار الذي تتعرّض له السكولانية والإزعاج الذي يسبّبه قيام الإيمانية المتشكّكة على عدم معرفة شيء. ومع ذلك، فقد انتهى كتابه بدفع تاريخ الشكّ قدُمًا. كان ما فعله هو التنقيب عن الله خارج العالم كلّيًا، ما أتاح إطلاق العنان للعلم الحديث. هذا ما يفعله العلماء المتديّنون دومًا بعد الاقتناع بمشروعهم – فهم يتجنّبون علم الذهن. في ذلك الوقت، ساعد ذلك الإله، الذي عرفه الإحساس الداخلي، على دعم شرعية التحقيق العلمي، طالما صار بوسعنا الوثوق بتلك الحواس.

لم تكن "التأمّلات" عمل ديكارت الأول. كان عمله الأوّل رسالةً علميةً عنوانها "العالم"، كان على وشك نشرها في العام ١٦٣٤ حين علم أنّ الكنيسة أدانت غاليليو لتدريسه نظرية كوبرنيك. ولأنّ "العالم" كوبرنيكيٌّ، وديكارت يفضّل حريته على هذه المسألة بعينها، فأوقف طباعة الكتاب. تساعدنا هذه الحكاية على تذكّر التوقيت. تدرّب غاليليو غاليلي، المولود في العام ١٥٦٤، على علم الفلك الأرسطي القديم لكنّه درس النظام الكوبرنيكي في جامعة بادوا وتحوّل إليه. ومع تحسّن قوّة عدسات التلسكوبات، استطاع إظهار كونٍ لم تكن أفلاكه وكواكبه البلّورية ناجزةً على الإطلاق: بقعٌ على الشمس، أقمارٌ للمشتري، وسطح قمرنا وعرٌ وغير مصقول. طلبت منه الكنيسة الكفّ عن تعليم أنّ النظام الكوبرنيكي ليس سوى أداةٍ رياضية، لكنّه لم يمتثل، لأنّه كان مقتنعًا به. نشر بدايةً تأييده للنظرية في العام ١٦٣٣، بعد عقدين تقريبًا من قدومه إلى بادوا. منعته الكنيسة من تدريس النظرية في العام ١٦١٦، وفي العام ١٦٣٣ استُدعي إلى المحاكمة وعُرضت أمامه أدوات التعذيب، ثمّ طُلب منه العودة عن زعمه أنّ الأرض تدور حول الشمس. فأذعن، لكنّ القصة تمضي قائلةً إنّه همس بصوتٍ خافت أثناء خروجه "**E pur, si mouve**" (لكنّها، مع ذلك، تدور!). كان رجلاً عجوزًا حين فرضت عليه السلطات إقامةً جبريةً في منزله في فلورنسا، ووافته المنية بعد خمسة أعوام، في العام ١٦٤٢، عن عمرٍ يناهز الثامنة والسبعين.

كان غاليليو أحد ميكانيكيي الشك، أحد أنجب تلاميذ ميكانيك الشك في عالم الفيزياء، وقد كشف ألغاز تصورات الإيمان الأثيرة. مع ذلك، يبدو غاليليو، من جانبه، كمن يحاول التوصّل إلى دينٍ صحيح. فمنذ العام ١٦١٥، كتب رسالته الشهيرة "رسالة إلى الدوقة الكبيرة كريستينا" التي بيّن فيها موقفه من الكتاب المقدّس. تبدأ الرسالة بالكلمات التالية، "منذ سنواتٍ، كما تعلمين يا صاحبة السمو،

اكتشفت في السماوات أشياء كثيرةً لم نشاهدها قبل عصرنا الراهن"، ما "ألّب" عليه كثيرًا من الأساتذة، "كما لو أنّني وضعت هذه الأشياء في السماء بيديّ هاتين من أجل بلبلة الطبيعة وإسقاط العلوم". ليس صعبًا تذكّر أناكساغورس وهو يشير إلى نيزكٍ سقط في العام ٤٦٧ قبل الميلاد متسائلاً ماذا تريد السلطات الغاضبة منه أن يقول. حدث الأمر هناك، متسبّبًا بأوّل اتّهامٍ بالإلحاد، فمزاعم غاليليو نتاج زعم أناكساغورس أنّ النجوم قد تكون صخورًا حارّةً بدل أن تكون آلهةً، على الرغم من الفوارق الشاسعة بين الدينين المتأذّيين. ما قاله غاليليو في بقيّة رسالته للدوقة يوحي بشخصٍ يثق بحواسّه وبالمصدر الإلهي للكتاب المقدّس، على الرغم من تعارضهما. من الواضح بالنسبة إلى غاليليو أنّ هذا المخطّط يعني أنّ الكتب المقدسة قد فُهمت فهمًا مفرطًا في حرفيّته. لا يهتمّ الله إن كان العلم الذي تستند إليه دروس الكتاب المقدّس صحيحًا. يدع الله، كما يقول غاليليو، الكتاب المقدس يتحدّث بتعبيراتٍ تضاهي أبسط تصوّرٍ بشريٍّ للأشياء.

كان المقطع الكتابيّ الذي واجه معاصري غاليليو بأكبر مشكلةٍ هو المقطع الذي يأمر فيه يشوع الشمس أن توقف حركتها في السماء ليمنح محاربيه مزيدًا من الوقت(٥). يقول غاليليو إنّ الكتاب المقدّس كان يصف فحسب الكيفية التي تبدو عليها الأمور. ثمّ يستشهد بقدماء الفلاسفة الذين أمعنوا النظر في مذهب مركزية الشمس، مشيرًا إلى أنّ كوبرنيك كان كاردينالاً وعزيزًا على الكنيسة، وعارضًا استشهاداتٍ عن أوغسطين ينصح فيها الكنيسة بتجنّب إصدار أحكامٍ تتعلّق بالعالم

---

(٥) انظر:
T. M. Rudavsky, "Galileo and Spinoza: Heroes, Heretics, and Hermeneutics", Journal of the History of Ideas 62 (1951):
الصفحة ٦١١-٦٣١.

الفيزيائي، خشية أن تسقطها معارف جديدة. ومن خلال ذكره لشخصيةٍ كنسيةٍ "بارزةٍ" مغفلة الاسم، يسخر غاليليو من أنّ "هدف الروح القدس تعليمنا كيفية الذهاب إلى السماء، وليس كيفية ذهاب السماء". في نهاية المطاف، إن كان جميع مفسّري الكتاب المقدّس يتكلّمون بوحيٍ إلهي، فينبغي ألاّ توجد اختلافاتٌ بينهم، لكنّها موجودة. إنّ موقفه الوقح ذاك هو الذي أغضب القوم أكثر ممّا أغضبتهم مزاعمه العلمية(٦).

يقول غاليليو إنّه لم يدرس أبيقور، لكنّه ألّف عملاً بعنوان "المحاوِل"(*) في العام ١٦٢٣، أكثر فيه من استخدام المذهب الذرّي إلى درجةٍ أشير فيها إلى الكتاب بوصفه كتابه الأبيقوري(٧). في ذلك الوقت، فكّ غاسيندي الارتباط بين الذرّية الأبيقورية والإلحادوية، لكنّ الكنيسة هاجمت "المحاوِل" لأنّه لم يترك مكانًا لمعتقد التحول(**). أمّا الارتباط بين الذرّية والإلحادوية في الألفية الثانية، فقد كان ذا دلالةٍ بصورةٍ واضحة. وحذّر الأساتذة اليسوعيون مرارًا من العام ١٦٣٢ فصاعدًا من تدريس الفيزياء الذرّية(٨).

---

(٦) انظر: Rudavsky، الصفحة ٦١٣-٦١٥.

(*) "المحاول"، المقصود من العنوان محاولة في المنهج التجريبي (المترجم).

(٧) انظر:

As cited in Nicholas Davidson, "Unbelief and Atheism in Italy, 1500—1700", in Atheism from the Reformation to the Enlightenment, ed. Michael Hunter and David Mootton (Oxford: Clarendon, 1992).

الصفحة ٦١.

(**) معتقد التحوّل في اللاهوت المسيحي هو أنّ جوهر مواد القربان المقدس تتحوّل إلى جسد المسيح ودمه (المترجم).

(٨) انظر: Davidson، الصفحة ٦٢.

لم يكن غاليليو الوحيد الذي تعرّض للمضايقات في ذلك الزمن بسبب إعادة تصوّر الكون. فحين نُفي يهود إسبانيا والبرتغال في العام ١٤٩٢، استقرّ كثيرٌ منهم في أمستردام، إحدى أكثر مدن أوروبا انفتاحًا وتقدّمًا في ذلك الوقت. ولد باروخ سبينوزا في أمستردام في العام ١٦٣٢. كانت أسرته يهوديةً ثمّ أصبحت من المارانو (تحوّلت إلى الكاثوليكية لكنّها ظلّت يهوديةً سرًّا)، وعادت مجدّدًا إلى اليهودية. كانت اللغة الأمّ للجالية اليهودية في أمستردام لا تزال البرتغالية؛ تعلّم سبينوزا لاحقًا الإسبانية واللاتينية والهولندية. جارى في شبابه حشدًا من المعجبين بديكارت، وكان شخصيًا شديد الإعجاب ببرونو. في مرحلةٍ معيّنة، شرع سبينوزا بإخبار الناس بأنّ التوراة لم تكن حرفيًا كلمة الله، وبأنّ اليهود ليسوا شعب الله المختار، وبأنّه ما من روحٍ بشريةٍ خالدة. لم يتراجع سبينوزا وحُرم من اليهودية في العام ١٦٥٦. كان في مطلع عقده الثالث ولم يشارك في ذلك الدين مجدّدًا أبدًا، أو في أيّ دينٍ آخر. أكثر من ذلك، تنامى ردّه على الحرمان في مؤلّفه العظيم "رسالةٌ في اللاهوت والسياسة". تعلن افتتاحية مقدّمة الكتاب أنّ الناس لا يقعون فريسة الخرافة أبدًا لو أنّ شؤون حياتهم منظّمةً، أو أنّ الحظّ مواتٍ لهم على الدوام، "لكن كثيرًا ما يقعون في مأزقٍ لا يستطيعون منه خلاصًا، ولمّا كانوا يتقلّبون بلا هوادةٍ بين الخوف والرجاء"، فالناس "يميلون دائمًا أشدّ الميل إلى التصديق الساذج". إليكم ملاحظةً مرهفةً حول الشك:

> وهذا أمرٌ لا يجهله أحدٌ فيما أظن، وإن كان قلةٌ من الناس يعرفون طبيعتهم. ولا يوجد شخصٌ واحدٌ عاش بين الناس إلاّ لحظ أنّ معظمهم، حتى أقلّهم خبرةً، يفيضون أيّام الرخاء حكمةً، حتى أنّ مجرد توجيه النصح إليهم يعدّ إهانةً. أمّا في وقت الشدّة، فيتغير كلّ شيء، إذ لا يعرفون ممن يطلبون النصح وهم يلتمسونه من كلّ من يصادفهم.

ما من خطّةٍ شديدة البطلان والسخف... إذا أثارت فيهم، في حالة الخوف، حادثةٌ ما ذكرى سارّةً أو مؤلمة، فإنّهم يرون فيها علامةً لنتيجةٍ سارّةٍ أو مؤلمة، ولهذا السبب يتحدّثون عن الفأل السيئ والحسن ، مع أنّ التجربة قد كذّبته مئات المرات...

وهكذا يختلقون عددًا من القصص الخرافية يفسّرون بها الطبيعة ويرون الخوارق شائعةً فيها، وكأنّ الطبيعة تهذي كما يهذون.

على الرغم من أنّ سبينوزا لم يقل يومًا إنّه ملحدٌ، لكنّه عُدّ ملحدًا في القرن الذي عاش فيه، وفي كلّ وقتٍ بعدئذٍ. قال ديكارت إنّ العالم الماديّ ضربٌ من جوهرٍ ما والعقل شيءٌ آخر؛ مع أنّه قال في مجالٍ أوسع إنّ الجوهر الوحيد والشيء الوحيد الذي يمكن أن يُعرَف على وجه اليقين هو الله. ترك سبينوزا هذه الفكرة تتضخّم حتّى انطوت على نفسها: الله وكلّ شيءٍ هما الشيء عينه. فكر الله لا يصنع العالم، الله هو فكره، والله – الفكر هو العالم. اتّبعت حجة سبينوزا النموذج الهندسي، أي أخذ بديهيةٍ في كلّ مرّةٍ والبناء عليها. ووفقًا لوصفه، فالكون جوهرٌ مسببٌ لذاته ذو خاصيّاتٍ غير محدودة؛ الكائنات البشرية "نقاط تقاطع" هذا الجوهر، وهو يدعو هذا الجوهر "الله أو الطبيعة". هذه هي وحدة الوجود، مع أنّ العالم لم يوجد بعد. لا عجب في أنّ آباء اليهود واجهوا مشكلةً في ذلك، لأنّه لا يترك إلاّ فسحةً ضيقةً للتاريخ اليهودي أو كونيّاته أو لاهوته. طالما أنّ العالم هو التكشّف الشرعي للحدث الكوني، كما تفيد الفكرة، فكلّ شيءٍ محدّدٌ على نحوٍ مسبق. هكذا يؤدّي كلّ شيءٍ إلى آخر، آليًا، وعلى نحوٍ يتعذر تجنبه. ما من أحدٍ، لا البشر ولا الله، لديه إرادةٌ حرّة. إنّه أحد الأسباب التي دفعت القوم لأن يعدّوا سبينوزا ملحدًا، مع أنّه يتحدّث عن الله على الدوام: فمن لا يملك إرادةً حرّةً وليس

منفصلاً عن الكون المتكشّف ليس إلهًا. بعد حرمان سبينوزا، غيّر اسم ولادته إلى مكافئه اللاتيني، بينديكت، وعاش حياته كفيلسوف، ممتهنًا صقل العدسات، وصنع التلسكوبات والمجاهر، والتعليم.

تصدّى سبينوزا لتفحّص الدين المنزل بصرامةٍ ورؤية ما يمكن رؤيته منه. ومهتديًا بخطى اسحق لابيرير، كتب عن جمهرةٍ من الاستحالات المنطقية، مستنتجًا أنّ الجماهير التي تجهل الفلسفة بحاجةٍ إلى كتابٍ مقدّسٍ لكنّ الحقيقة الواقعية أبعد غورًا. ليست لله مقاصد، الطبيعة ذاتية الحدوث وتتكشّف وفق قانون الضرورة. ما من معجزاتٍ. رأى غاليليو معجزة إيقاف يشوع للشمس من وجهة نظر عالمٍ مركزه الشمس وأعلن أنّه أيًّا يكن ما حدث، فهو يتوافق مع العلم. مضى سبينوزا أبعد من ذلك في شكّه لوجود سابقةٍ لمثل هذا الأمر في التقليد اليهودي؛ فابن ميمون قال إنّ المعجزة أطالت ضوء النهار المحلّي، من دون إحداث أيّ تغييرٍ فعليٍّ في حركة الأفلاك السماوية. كما أنّ ابن جرشون، "أوّل رابي على سطح القمر"، قال إنّ المعجزة هي في سرعة الانتصار التي كانت وجيزةً إلى درجة أنّ الشمس بدت وكأنّها توقّفت في كبد السماء، أي أنّ الأمر بأسره حيلةٌ أدبية. إذًا، ينبغي ألاّ ندهش كثيرًا لقول سبينوزا في رسالته: "هل نحن ملزمون بأن نصدّق أنّ يشوعًا الجندي كان ضليعًا بعلم الفلك... أو عدم قدرة ضوء الشمس على البقاء في الأفق أكثر من المعتاد من دون أن يعلم يشوع علّة هذه الظاهرة؟ في رأيي، كلا التفسيرين ساذجٌ"[٩]. أراد سبينوزا أن يجيز تصوّر أمرٍ غير عادي، ربّما يدين بوجوده لـ"صقيعٍ مفرطٍ في الهواء"، فقدّم له يوشع تفسيرًا خارقًا للطبيعة بسبب الجهل. لكنّه جادل أيضًا في أنّ الكتاب قد يكون ببساطةٍ غير صحيحٍ. كان سبينوزا

---

(٩) انظر: Rudavsky، الصفحة ٦٢٩-٦٣٠.

مقتنعًا بأنّ عدّة مؤلّفين كتبوا الكتاب المقدّس وأنكر فكرة التـأليف الإلهـي جملـةً وتفصيلاً. إذ إنّ فهمه للكتاب المقدس يشبه وجهة نظر ابن جرشون بمجمع الآلهـة اليوناني: لم يكن ما هو خارقٌ للطبيعة فيه بحاجةٍ إلى العقلنة، ويمكن التغاضي عنه بكلّ بساطةٍ.

انتقاد سبينوزا للكتاب المقدّس مفعمٌ بالحياة ولا يُنسى، واتّهامـه للـدين قـد يكون فظًّا:

> **فالرجل الذي ينتهي به الأمر لاكتشاف العلـل الحقيقيـة للمعجزات ويتوق كرجلٍ حكيمٍ لفهم الطبيعة، وليس لفغر فيه دهشةً كأبله، يبدو عمومًا لمن يعدّون عبادهم المبتذلة تفسيراتٍ للطبيعة والآلهة، مارقًا وعاصيًا ويصمونه بذلك، لأنّهم يعلمـون أنّه إذا انكشفت غشاوة الجهل، بلاهة الدهشة، سيزول أيـضًا الأساس الذي يعتمدون عليه للدفاع عن سـلطتهم والمنافحـة عنها بالحجة[١٠].**

يوصي سبينوزا سرًّا بحياةٍ أدركها القدماء: الدراسة والخمر والطعام المريء وجمال النباتات والمسرح والرياضة. فتشجيعه على هذه الحسيّة يعـارض بجـلاءٍ نكران الذات الديني: "لا شيء يحظر متعتنا سوى خرافـةٍ همجيـةٍ وكالحـة"[١١].

---

(١٠) انظر:
Benedict de Spinoza, Ethics, James Gutmann, ed. (New York: Hafner, 1949).
الصفحة ٧٦.

(١١) مثلما ورد في:
Don Garrett, “Spinoza’s Ethical Theory”, in The Cambridge Companion to Spinoza, ed. Don Garrett (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996).
الصفحة ٢٧٨.

وربّما كان الأهمّ اشتهارُه بالدفاع عن الفضيلة لذاتها وما ينتج عنها من ثواب دنيوي. فالفضائل الأخلاقية التي يدعو إليها ذات صلة بنزوعه إلى الشكّ. يصورّ أحد المعاصرين سبينوزا مقدّمًا عمله "للمنفعة العامة"، بغرض تشجيع المواطنين على "العيش باستقامةٍ وإطاعة حاكميهم" والمحافظة على الفضيلة، "ليس رجاء ثواب الآخرة، بل لميزة الفضيلة ذاتها ولمصلحة الفاضلين في الحياة الدنيا"(١٢). ويشير أيضًا إلى أنّه للقيام بذلك، لا بدّ أن يكون عمل سبينوزا مثل موضوعه الرئيس "تدمير كلّ الأديان، وبخاصةٍ اليهودية والمسيحية، وإدخال الإلحاد والحرية والمجون في كلّ الأديان".

كان سبينوزا وهوبس شخصيتي الإلحاد البارزتين في القرن السابع عشر – على الرغم من أنّ أيًّا منهما لم يعدّ نفسه ملحدًا. يدين هوبس بشهرته اليوم في علم السياسة لكتابه الفذّ "اللوياثان"، الذي يزعم فيه أنّ حياة الناس من دون حكمٍ مستبدٍ ستكون "قصيرةً ووحشيةً وكريهةً ومعدمةً ومنعزلة". كان الكتاب مؤيّدًا لملكية عصره، لكنّه لم يكن أقلّ أهمّيةً من حيث دوره في تاريخ الشك. يقول هوبس إنّنا لا نعلم شيئًا عن الله أكثر من أنّه موجود. وقد عامل نقده الكتابي الكتاب المقدّس كأيّ نصٍّ تاريخيٍّ مختلط؛ فصل مؤلّفيه كلاً على حدة وفق تحليلٍ تاريخيٍّ وأدبيٍّ أكثر ممّا فعل سبينوزا. حقيقة الدين، كما يوضح هوبس، أنّ أصحاب السلطة هم من شكّلوه وأبقوا عليه ليسيطروا على رعاياهم. وقد أجاز منفعة الدين للناس، لكنّه قال إنّه ما من داعٍ لأن تبزّ سلطة الكهنوت سلطة الملكية، طالما لا يتمتّع رجال الدين بمعرفة خاصةٍ بالله، لأنّهم يؤدّون شعائر العبادة فقط. تصوّر هوبس العالم كشيءٍ

---

(١٢) مثلما ورد في:
W. N. A. Klever, "Spinoza's Life and Work" in Companion to Spinoza, ed. Garrett. الصفحة ٤٤.

شبيهٍ بآلةٍ تدير نفسها. كما أنّه ادّعى أنّ أرواحنا فانيةٌ (مستشهدًا بقولِ لأيوب)، لكنّ الناجين فقط سيبعثون يوم الدينونة، في حين لن يبعث الباقون بكلّ بساطةٍ[١٣]. ويقول إنّ الجحيم مجرّد خرافةٍ يراد بها التحكّم بالناس. الحمقى، "الذين يتحرّون قليلاً أو لا يتحرّون عن العلل الطبيعية للأشياء"، يدفعهم القلق على مستقبلهم ويقيمون علاقاتٍ وهميةً بين الحوادث و"القوى الخفية"، وينتهي بهم المطاف إلى "الخوف من تخيّلاتهم، وفي أوقات المحنة... يبعثونها، وأيضًا في أوقات الرخاء المتوقّع، وليقدّموا لها امتنانهم، جاعلين من مخلوقات أوهامهم آلهةً يتعبّدونها"[١٤].

يقول هوبس إنّ الناس يعتنقون دينًا تفسيرًا لما يحدث من خيرٍ وشر. وحين "لا يستطيع الاطمئنان لعلل الأشياء الحقيقية (لأنّ أسباب سوء الطالع وحسنه خفيةٌ بمعظمها)، يفترض عللاً لها، إما كالتي تفترضها أوهامه، أو كالتي يعتمدها من سلطة رجالٍ آخرين"[١٥]. يعلم هوبس أنّ "بعض قدامى الشعراء قالوا إنّ خوف البشر هو من خلق الآلهة لأول مرّةٍ"، لكنّ "التسليم بإلهٍ واحدٍ أزليٍّ كلّيّ القدرة قد يكون مستمدًا من رغبة البشر في معرفة علّة الأجسام الطبيعية أسهل" من يكون مستمدًا من خوفهم ممّا قد ينزل بهم في الأيام القادمة.

توصل السببية إلى استنتاج محرّكٍ أول، "العلّة الأزلية الأولى لكلّ الأشياء وهي التي يعنيها البشر باسم الله".

إنّها عين تلك الخاصّة بروح الإنسان؛ وإنّ روح الإنسان هي عين الجوهر الذي يظهر في حلم النائم، أو في مرآةٍ لمن هو مستيقظ، ولا يعلم الإنسان أنّ هذه

---

(١٣) انظر: Thomas Hobbes, Leviathan (New York: Penguin, 1968), 483.

(١٤) انظر: Hobbes، الصفحة ١٦٧-١٦٨.

(١٥) انظر: Hobbes، الصفحة ١٦٩.

الظهورات ليست سوى مخلوقاتٍ وهميةٍ تظنّ أنّها جواهر خارجيةٌ واقعيةٌ، ولهذا السبب يدعوها أرواحًا[١٦].

يلخّص هوبس الدين بأنّه ينجم من أربعة أخطاء: الإيمان بـ "الأشباح، وجهل العلل الثانية، وتكريس ما يخشاه البشر، وأخذ سببية الأشياء نُذرًا"، ومن هذه الأخطاء، "تتطوّر مختلف أوهام وأحكام وعواطف شتّى الرجال إلى طقوسٍ فيها من التباين ما يجعل أولئك الذين يستغلهم رجلٌ ما سخفاء على الأغلب في أعين آخرين"[١٧]. اعتقد كثيرون أنّ هوبس كان ملحدًا وأنّه إذ أدلى بعباراتٍ تترك متّسعًا لوجود الله، فإنّما كان ينقذ رأسه. ومرّةً أخرى، لماذا يعرض المرء فكرته عن النشور، والتي تنطوي على مخاطر الهرطقة، كجزءٍ من تمويه الاعتقاد؟ لا يمكننا معرفة ذلك. ما نعرفه أنّه دحض الدين وأيّ مفهومٍ عن الله خارج العبارة البسيطة، الله موجود، وكثيرون اعتقدوا أنّه لم يعنِ ذلك جديًا. كان التأثير على عالمه بارزًا.

ثمة إحساسٌ أنّ تعويل هوبس على الحكم المطلق، على الرغم من مساوئه، كان بحكم الضرورة لأنّ فكرة الحكم بواسطة الله لم تعد ممكنةً على ما يبدو. ينبغي جعل الناس صالحين بطريقةٍ ما. نوديه أيضًا آمن بالعصيان الديني والإذعان السياسي، لكنّ هوبس كان من أكبر المحافظين سياسيًا منذ الرواقيين. ومع ذلك، فقد روّع الناس بشكّه: عُرِض على مجلس العموم البريطاني قانونٌ مناهضٌ للإلحاد في العام ١٦٦٦ يذكر بالاسم كتاب "اللوياثان". عمّت إنجلترا جائحة طاعونٍ أخرى، وافترض القوم أنّها عقابٌ على إيواء كافر؛ انطلقت صرخاتٌ لإحراق هوبس على أمل إبعاد غضب الرب. إلاّ أنّ هوبس كان يتمتّع بحمايةٍ مؤثرةٍ في ذلك الوقت،

---

(١٦) انظر: Hobbes، الصفحة ١٧٠.

(١٧) انظر: Hobbes، الصفحة ١٧٢-١٧٣.

ووافته المنية عن عمرٍ متقدّمٍ ناهز الثانية والتسعين. لقرونٍ، وعلى الرغم من أهمية الدلالات السياسية لعمله، كان إطلاق نعت هوبسي على أحدهم يدلّ على أنّه ملحدٌ. لدينا شهادة مراقبٍ معاصرٍ له، هو ريتشارد بنتلي **Richard Bently**، الذي كتب في رسالةٍ موجّهةٍ إلى أستاذه في العام ١٦٩٢: "قد يوجد أتباعٌ لسبينوزا... فيما وراء البحار؛ لكن ما من كافرٍ إنجليزيٍّ في أيّ بقعةٍ إلاّ ويكون من أتباع هوبس؛ الذي أعرف أنّه إلحادٌ متنامٍ في الدراسة الخاصة لهؤلاء الرجال ومحادثاتهم المختارة؛ مهما بدا بعيدًا"(١٨).

وللاطّلاع على شهادةٍ أخرى: في العام ١٦٦٩، أثار ديفيد سكارجيل **David Scargill** ضجّةً كبيرةً بـ"ارتداده"، حيث اعترف بأنّه "صرّح مؤخّرًا وأكّد علنًا" في جامعة كمبريدج "المواقف الإلحادية والشرّيرة والتجديفية المختلفة"، ومن بينها "أنّ هنالك مجدًا مستحبًا في أن تكون ملحدًا أو تعدّ ملحدًا؛ وهو ما ضمّنته بوضوحٍ في تأكيدي أنّني أفتخر بكوني ملحدًا وواحدًا من أتباع هوبس"(١٩). شهد سكارجيل إذًا بالإلحاد وبقراءة الهوبسية بوصفها إلحادًا؛ وأنّه صرّح بهذه الأفكار في كمبردج؛ وأنّه تاه فخرًا بها.

يحسن بنا تذكر تباهي سكارجيل بهوبس ونحن نقترب مواربةً من الرهان الشهير لبليز باسكال. عرف باسكال مارسين أيضًا، لكن قبل زمنٍ قريبٍ؛ كان في مقتبل العمر أثناء تلك المحادثات، في حين كان الربوبيون المتشكّكة الآخرون

(١٨) انظر:
David Berman, A History of Atheism in Britain: From Hobbes to Russell (London: Routlage, 1988)،
الصفحة ٤٩-٥٠.

(١٩) مثلما ورد في: Berman، الصفحة ٥٩.

متقدّمين في العمر. في كتابه "خواطر" (١٦٧٠)، كتب باسكال أنّنا عاجزون عن معرفة إن كان الله موجودًا أم لا، لكن علينا أن نخمّن. واقترح أنّ خيارنا لا بدّ أن يتأثر بمختلف النتائج:

> **"إما أن يكون الله موجودًا أو لا يكون". لكن لأيّ وجهة نظرٍ سنميل، لا يستطيع العقل حسم هذه المسألة. إذ يفصل بيننا تشوشٌ غير محدود. في النهاية القصوى لهذه المسافة غير المحدودة، تدور قطعةٌ نقديةٌ وستسقط على وجهها أو قفاها...**

ما الذي ستختاره إذًا؟ دعنا نرى: طالما ينبغي الاختيار، دعنا نرى أيّهما يعدك بفائدةٍ أقل[٢٠].

يتحدّث باسكال في "خواطر" عن هذه المسائل إلى شخصٍ غير مؤمن، شخصٍ يقول: "أنا مخلوقٌ هكذا، بحيث لا أستطيع الإيمان"[٢١]. إجابة باسكال هي أنّ الحياة مليئةٌ بالأسى، والموت يهدّد على الدوام باحتمالِ "مروّعٍ" بالإبادة، ولذلك "فالأمر الصالح الوحيد في هذه الحياة هو رجاء حياةٍ أخرى"[٢٢].

زعم باسكال أنّه لو كان على البشرية أن تعيش من دون إلهٍ فستكون بؤسًا صرفًا، وإن كان الله موجودًا فستكون مباركةً – تغيّر التخمينَ مختلفُ قيم النتائج (بدلاً من احتمالية الشيء المعني، والتي يصرّ باسكال على أنّها ستكون مناصفةً). هذه الفكرة التي يمكن فيها أن يؤثّر تفضيل نتيجةٍ بعينها، في بعض الحالات، بصورةٍ معقولةٍ على خيارنا، هي خطٌّ فاصلٌ في نظرية اتخاذ القرارات.

---

(٢٠) انظر: Blaise Pascal, Pensées (London: Penguin, 1995)، الصفحة ١٢٢-١٢٣.

(٢١) انظر: Pascal، الصفحة ١٢٤.

(٢٢) انظر: Pascal، الصفحة ١٢٩.

كان غريبًا إلى حدٍّ ما أن يفكّر أنّ صدفة وجود الله هي واحد من اثنين فقط لوجود خيارين؛ قد تصدمنا المفاجأة أو لا تصدمنا، لكنّ ذلك لا يجعلها افتراض مناصفةٍ. على أيّ حال، العامل المفتاحي هنا، بحسب تعبير المؤرّخ ريتشارد بوبكين **Richard Popkin**، هو أنّ "ما استنكره باسكال بوصفه بؤس الإنسان من دون الإله الكتابي كان بالنسبة إلى سبينوزا تحرير الروح الإنساني من أغلال الخوف والخرافة"[٢٣]. ألهم هوبس اعتزازًا مشابهًا: لم تكن النتيجة السيئة بالنسبة إلى باسكال هي النتيجة السيئة للآخرين. فهي بالنسبة إلى بعضهم احتواؤها على التحرّر.

في الوقت الذي قدّم فيه القرن السابع عشر متشكّكةً امتدّت شهرتهم إلى يومنا هذا، مثل سبينوزا وهوبس، ومؤمنين متشكّكةً مثل باسكال، ظهر متشكّكةٌ شعبيون هائلون طواهم النسيان. كان كتاب "ثيوفراستوس ريديفيفوس **Theophrastus Redivivus**" لمؤلّفٍ مجهول والمنشور نحو العام ١٦٥٠، مشهورًا لما يزيد عن قرن. كان خلاصةً وافيةً لحججٍ قديمةٍ تدحض الأديان والإيمان بالله، وقد أثارت انفجارًا ثقافيًا في نقاشات عدم الإيمان. وكما أظهر المؤرخ توليو غريغوري **Tullio Gregory**، كان المؤلّف على معرفةٍ برشدي جامعة بادوا بومبونازي، وعلماني النهضة ميكيافيللي، فضلاً عن يوليوس قيصر فانيني. وقد قرأ المؤلف أيضًا المتشكّكين مونتين وشارون، والماجن نوديه.

بدا بعض هؤلاء المؤلفين، بومبونازي وفانيني على سبيل المثال، وكأنّهم يقولون ما في أذهانهم تمامًا. أمّا آخرون، أمثال ميكيافيللي ومونتين وشارون

---

(٢٣) انظر:
Richard H. Popkin, The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza, (Berkeky: Univ. of California Press, 1979).
الصفحة ٢٣٧.

ونوديه، فقد غطّوا أبحاثهم الشكّية في بدايتها أو في نهايتها باحتجاجات الإيمان. بالنسبة إلى بعض الناس، عنى ذلك أنّهم مؤمنون، أمّا بالنسبة إلى آخرين، فقد عنى ذلك أنّ هؤلاء الكتاب يهرّبون حججهم من مقصّ الرقيب. أيًا تكن النيّة، فقد هرّبوا كمًّا هائلاً من الشكّ إلى أيدي جمهور القراءة. كان "ثيوفراستوس ريديفيفوس" شهادةً فهمها القرّاء بما يكفي لإدراك هذا التهريب. كان الكتاب تصنيفًا للمواقف الإلحادية والمناهضة للدين والشكّية المتنوعة لهؤلاء الشكّاك. كما اشتهر الكتاب أيضًا لادعائه أنّ الفلاسفة كافةً كانوا ملحدين على الدوام. تفترض النبرة واليقين أنّ المؤلّف عرف ملحدين آخرين وشعر أنّه عضوٌ في جماعةٍ بعينها على مرّ الزمن.

في أواخر القرن السابع عشر، طغت موجةٌ من الاضطهاد والقمع العنيف لعدم الإيمان في إيطاليا. لم تعد الكنيسة في ذلك الوقت تُسكِت التجديف فحسب، بل الفلسفة المادّية المعتدلة أيضًا. في بيزا، وفي العام ١٦٧٠، حذّر الكردينال ليوبولدو دي ميديتشي **Leopoldo de Medici** برصانةٍ الباحثين الذين يؤيّدون المذهب الذرّي من أنّ الفكرة لم تعد مقبولةً(٢٤). انطلقت المحاكمات في بيزا بعد حين، في العام ١٦٧٦. أوقعت السلطات بحشدٍ من مخالفي القانون في العام ١٦٨٨، حيث واجه أحد عشر رجلاً وامرأةً تهمة إنكار وجود الله وعقائد الخلق والآخرة وألوهية المسيح، واعتقدوا عوضًا عن ذلك بأنّ العالم أزليٌ وبأنّ المذهب الذري خير من يوضح ذلك. تزايدت محاكمات التفتيش في أرجاء إيطاليا، ملاحِقةً الإلحاد والجرائم المتّصلة به. من أواخر ثمانينات القرن السابع عشر وإلى مطلع تسعيناته، وفي نابولي، تردّد شخصٌ يدعى كريستوفارو **Cristofaro** على السجن لستّ سنواتٍ بسبب تعليمه مذهب لوكريشيوس الذرّي(٢٥). لم تهدأ الحملة على عدم

(٢٤) انظر: Davidson, in Atheism, ed. Hunter and Wootton، الصفحة ٨٣-٨٤.

(٢٥) انظر:

David Wotton, "New Histories of Atheism", in Atheism, ed. Hunter and Wootton.

الصفحة ٣٠.

الإيمان إلاّ في عشرينات القرن الثامن عشر. ومن غير المستغرب إذًا أن يتّجه العلم نحو الشمال.

في العام ١٦٤٢، العام الذي مات فيه غاليليو وهو خاضعٌ للإقامة الجبرية في منزله في فلورنسا، وُلِد اسحق نيوتن في لينكولنشاير في إنجلترا. وقد دفع قدُمًا المفهوم الجديد للعالم كما هو مفهومٌ ومألوف. ابتكر حساب التفاضل والتكامل (بالأصل رياضيات التحول)، وبيّن أنّ الضوء الأبيض مركّبٌ من ضوءٍ ملوّن، واكتشف قانون الجاذبية، وكان ينتظر نشرها، ولم يتجاوز الثالثة والعشرين من عمره. استخدم في كتابه "المبادئ" (١٦٨٧) قانون ديكارت في القصور الذاتي، وأفكار غاليليو حول التسارع، وقوانين كبلر، وجمعها في تركيبٍ رياضيٍّ جعل العالم جليًا بصورةٍ غريبة. لم نعد بحاجةٍ إلى مدارات أرسطو للإمساك بأجرام السماء، واختفت مشكلة الحركة المستمرّة للكواكب. تأثّر الكتاب أيضًا بغاسندي، وكان المذهب الذرّي حجر الزاوية في أفكار نيوتن. في المسوّدات الأولى للطبعة الثانية من "المبادئ"، أضاف نيوتن تسعين سطرًا من كتاب لوكريشيوس "في طبيعة الأشياء" مع مفهومه عن القصور الذاتي. حقّق نيوتن ثورةً في الموقف من العالم، مع أنّه أنفق من عمره على الخيمياء والروحانيات بالقدر نفسه الذي أنفقه على الفيزياء. آمن نيوتن بالله، ولقرونٍ عديدةٍ حظي بلقب الفيزيائي الأول والمشعوذ الأخير – لطالما تساءل المؤرّخون كيف وازن بين الإيمان بالمعجزات وإبداع الفيزياء التي مكننت عقولنا ومضت بنا إلى القمر. للإجابة على ذلك، نحتاج ملاحظة أنّه في القرنين السادس عشر والسابع عشر، باتت المعجزات بالغة الأهمّية في العالم البروتستنتي. غالبًا ما اقترنت مشكلة اكتشاف المعجزات الحقيقية عند الكاثوليك بدليل القداسة. أمّا البروتستنت، فكانوا يسعون وراء طريدةٍ أكبر. كانت المعجزات من وجهة نظرهم دليلاً بشريًا حاسمًا على صحّة المسيحية.

فالفيزيائي والكيميائي البروتستنتي روبرت بويل **Robert Boyle** (١٦٢٧-١٦٩١)، على سبيل المثال، كتب أنّ دليل المعجزات "أدنى بقليلٍ من الضرورة المطلقة للبرهان... أنّ الديانة المسيحية منبثقةٌ حقًّا من الله"[٢٦]. اعتقد بويل أنّ العلماء خير من يعيّن المعجزات طالما أنّها حقيقية.

آمن نيوتن ببعض المعجزات، إذ قال إنّ الكيفية التي أقيم بها نظامنا الشمسي تبدو غير مستقرّةٍ إلى حدٍّ ما، واعتقد أنّها إما بحاجةٍ إلى تعديل، أو أنّها ستتداعى في نهاية المطاف وسيضطر الله لإقامتها من جديد. تذكّروا أنّ سبينوزا قال من قبل إنّ المعجزات غير ممكنةٍ، بل إنّها غير معقولةٍ، فالله هو الكون وقوانينه. من المعروف أنّ "ربوبيين" إنجليزًا ظهروا في ذلك الوقت وافقوا على أنّ الكتاب المقدّس لا يمكن أن يتوافق على الدوام مع الحقيقة. لكنّ أتباع نيوتن عارضوا ذلك، فهنالك بضع معجزاتٍ حقيقيةٍ، حيث يتدخّل الله ويغيّر الأشياء، عند الخلق، في زمن يسوع، ومرّةً أخرى في نهاية الزمان – الذي جعله نيوتن يترافق مع زمن انهيار نظامنا الشمسي.

من ناحيةٍ أخرى، جعل أتباع نيوتن بعض المعجزات تتوافق مع كونهم القانوني، لكنّهم تركوها تحافظ على مكوّنٍ إلهي. خذوا قصة الطوفان مثالاً، وهي ملحمة قصاصٍ تستثنى منه أسرة نوحٍ وسفينته وحيواناته. اعتقد أتباع نيوتن أنّ الله يعلم مقدّمًا أنّ هذا العصر سيكون آثمًا، وهكذا أنشأ في نموذج الكون سلسلةً من الحوادث تؤدّي إلى طوفانٍ طبيعيٍّ يجتاح الآثمين. حتى الدعاء يعمل بالطريقة

(٢٦) انظر:
Peter Harrison, "Newtonian Science, Miracles and the Laws of Nature", Journal of the History of Ideas 56 (October 1995):
الصفحة ٥٣١-٥٥٣.

نفسها، بحيث يمكن أن يقال إنّ إلهًا لا يتدخّل أبدًا يستمع إليك مسبقًا ويقيم سلسلةً طبيعيةً من الحوادث نيابةً عنك. من المفترض أن يكون كتاب "كوزمولوجيكا ساكرا **Cosmologica Sacra**" (١٧٠١)، من تأليف نحميا غرو **Nehemiah Grew**، دفاعًا عن الدين وردًّا على طريقة سبينوزا في تفسير الكتاب المقدّس (من قبيل أنّ بعض هذه الأعمال لم يحدث)، مفترضًا أنّ الكوارث التي حلّت بمصر نشأت عن "أسبابٍ طبيعيةٍ متنوّعة". حين حوّل موسى مياه النيل إلى دمٍ، كما يفترض غرو، كان ذلك حقيقيًا لأنّ "جميع الأسماك، كبيرها وصغيرها، مع أفراس النهر والتماسيح وباقي المخلوقات البرمائية أصيبت بطاعون الماشية الزحاري"[٢٧]. أي أنّ فترةً هائلةً من زحارٍ بحريٍّ مقرفٍ حوّلت النهر إلى مجرى للروائح الكريهة الدموية.

وصل كل هذا العلم والفلسفة إلى متناول الشخص العادي من خلال العمل التبسيطي لبيير بيل **Pierre Bayle** (١٦٤٧-١٧٠٦). ولد الرجل في فرنسا، لكنّ حروب الدين انتهت بسيطرة سلطةٍ فرديةٍ: لويس الرابع عشر، الذي أراد فرنسا كاثوليكيةً وأبطل مرسوم نانت **Nantes** للتسامح. أمضى بيل معظم حياته في هولندا التي انضمّت مدنها إلى أثينا والإسكندرية وروما وبادوا وباريس بوصفها مراكز عظيمةً للشك. أقام بيل في روتردام، وكان عضوًا قياديًا في جماعةٍ فكريةٍ نشيطةٍ في المدينة. جادل في كتابه "أفكارٌ منوّعةٌ حول مذنّب العام ١٦٨٠" أنّ المذنّب ظاهرةٌ طبيعيةٌ وليس نذير كارثة، لكنّ ذلك ليس موضوع الكتاب. ما يمثّله الكتاب فعليًا هو الدفاع الشامل الأوّل على الإطلاق عن أخلاق ملحد. تتضمّن عناوين الفصل إقراراتٍ بأنّ "الإلحاد لا يؤدّي بالضرورة إلى فساد الأخلاق"؛ وأنّ الإيمان بالله لا يجعل البشر مستقيمين؛ وأنّه "سيكون في مجتمع الملحدين قوانين صلاحٍ

---

(٢٧) انظر: Harrison، الصفحة ٥٤٠.

وشرف"؛ وأنّ "الإيمان بفناء الروح لا يمنع الناس من التوق إلى تخليد أسـمائهم"؛ وأنّ الملحدين تاريخيًا "لم يلفتوا الانتباه على نحوٍ خاصٍ بسوء أخلاقهم". وفي هـذا الصدد، امتدح الحياة المستقيمة والطبيعة الأخلاقية لأبيقور وأتباعه والتي لا يرقى إليها الشك، وفرقة الصدوقيين اليهودية (التي، كما يذكّر بيل قراءه، "تنكر صـراحةً خلود الروح")، إضافةً إلى الملحد يوليوس قيصر فانيني وعددٍ من غير المـؤمنين الأقلّ شهرةً وذوي السيرة الحسنة. لقد أوضح أبيقور وفانيني بجلاءٍ انّ الشكّاك قـد يكونون أكثر أخلاقيةً من المؤمنين، لأنّ العقل هو من يوجّه الأولين. هذا ما فعلـه أيضًا سقراط وأفلاطون وأرسطو. مع ذلك، ظلّ الإحساس بأنّ عامّة الناس تحتـاج إلى الله من أجل الجانب الأخلاقي قويًّا. وبعد محاجّة بيل الهجومية فقط، سنـشرع برؤية اختفاء عقلٍ قديمٍ لصالح رقابةٍ ذاتية: اختار الشكّاك الصمت أو الهمس علـى الأقلّ (حتّى حين لا يشعرون بالخوف على حياتهم) بسبب خشيتهم من أنّ الجماهير ستجوب الشوارع بهمجيةٍ ما لم تكن مؤمنةً بالله والآخرة. لطالما كان الخوف مـن سلوك الآخرين، إذا ضاع الدين، سببًا للمحافظة على الهدوء، وقد أصبح أقـلّ فـي ذلك الوقت.

يعدّ "القاموس النقدي التاريخي" الذي وضـعه بيـل بـين العـامين ١٦٩٥ و١٦٩٧ أحد أشدّ الكتب غرابةً وكان، وفـق كلمـات المـؤرّخ تومـاس لينـون **Thomas M. Lennon**، "القنبلة الفلسفية في كلّ الأزمنة"، والتي وصل صداها إلى جمهورها المتوقّع أكثر حتى من أفلاطون(٢٨). تصدّر هذا الكتاب رفوف المكتبـات في القرن الثامن عشر أكثر من أيّ كتابٍ آخر، حتى بعد اقتحام جون لوك **John Loche**

(٢٨) انظر:
Thomas M. Lennon, Reading Bayle (Toronto: Univ. of Toronto Press, 1999).
الصفحة ٧.

وفولتير المشهد، فقد بقيا وراءه بفراسخ. واقع الحال أنّهما وباقي الفلاسفة استخدموا مخزونه الهائل من الحجج مرارًا إلى حدّ أنّ بيل أضحى معروفًا بوصفه "ترسانة عصر التنوير".

تعود شدّة غرابة كتابه إلى أنّه في كلّ صفحةٍ من النصّ، هنالك حوالي عشرين صفحةً من الحواشي المطوّلة، بل إنّ للحواشي حواشي أخرى. في طبعات الكتاب القديمة، تتموضع الملاحظات على الملاحظات في الهوامش؛ أمّا في الطبعات الحديثة، فتحتلّ الحواشي صفحاتٍ كاملةً بعد المدخل الأساسي، وتقع الملاحظات الثانوية في أسفل تلك الصفحات. أمّا المداخل، ما يقارب ثلاثة آلاف مدخلٍ في وقت وضع الكتاب، فكانت بمعظمها سيرًا ذاتيةً. كان بيل يقدّم تعريفًا موجزًا، وقديمًا غالبًا، بالشخص الذي سيقدمه، ثمّ يستخدم ملاحظةً للانتقال إلى موضوعٍ آخر. كانت المعلومات معروضةً بأدنى شكلٍ من ترابط المواضيع - أبجديًا - لكنّها تصيب بالدوار حين ترتبط بالحواشي. ما الذي يختبئ داخل صندوق أحاجي هذا الكتاب؟ كثيرٌ من الجنس والشكوكية الفلسفية. كلاهما يظهران في كلّ مكان. فمدخل جوبيتر مزينٌ بملاحظاتٍ حول ميول سفاح القربى لدى الإله والتي تداولتها عدة أجيال. سمح بيل للملاحظات المتعلقة بمدخل جوبيتر أن تأخذه لمناقشة الشكوكية من خلال قارنيادس وأنكسيمانس وأبيقور وشيشرون. تنتهي آخر ملاحظات المدخل على النحو التالي:

> **هؤلاء الذين يزعمون أنّهم خير المتبحّرين بعقائد اللاهوت يُظهِرون، حين يعبّرون عن أنفسهم بجلاء، عدم معرفتهم بأيّ آلهةٍ سوى آلهة الهواء والنجوم وما شابه. إنّ ذلك حضيض الإلحاد الحقيقي، ويبلغ حدّ تحويل الضرورة الطبيعية إلى إله.**

لاحظت مقطعًا عند يوربيديس يتوسّل فيه إلى جوبيتر من دون أن يعرف فعليًا من يكون. من المسلّم به أنّ الله يحكم الأشـــياء كافّةً بعدلٍ بطرائق خفية، لكنّه يعاني صعوبةً بالغةً في المعرفـــة، ومن غير الممكن معرفة إن كان ضرورةً طبيعيةً أم عقلاً بشريًا. أيّ إيمانٍ هذا! يكاد أتباع سبينوزا أن يتفقوا مع ذلك[٢٩].

ثمّ يذكر المقطع، من "نساء طروادة"، الذي أشار إليــه ســابقًا: يــا مركبــة الأرض، التي نقيم فيها، / يحيط بك الغموض لكن، مهما كنت، / ضرورة الطبيعة، أو عقول البشر، / أتوسّل إليك، يا جوبيتر".

تأمّلوا مدخل سيمونيدس، حيث لُخّصت حياة الشاعر القديم وعمله في فقــرة نقرأ فيها من دون أيّ مقدمة: "جوابه للأمير الذي طلب منه أنّ يعرّف الله مــألوفٌ جدًا"[٣٠]. اقتضت هذه الفكرة حاشيتين استغرقتا خمس عشرة صفحة، توضحان أنّ سيمونيدس يطلب باستمرارٍ مزيدًا من الوقت، ويجيب أخيرًا أنّه كلما أطال التفكيــر بالأمر، قلّت معرفته به. ثمّ يعرض بيل تعليق شيشرون الشكوكيّ على هذا المقطع الشكوكيّ (ظنّ الرومان أنّ اليونانيين أيضًا "فقدوا الرجاء بالحقيقة كلّها")، ثمّ يناقش بجذلٍ الشكوكية في صفحاتٍ، عارضًا تاليس وديكارت ولا موت لو فاييه وأرسطو وشارون. يضعنا الأسلوب الغريب في أجواء محادثةٍ خاصة، حيث يتحدّث بيل عن مسألة الإرادة الحرة التي وهبها الله لنا، التي تسمح للرجل بارتكاب الإثم، بتعــابير

---

(٢٩) انظر:

Pierre Bayle, Historical and Critical Dictionary: Selections, trans. Richard Popkin (Indianapolis: Hackett, 1991).

الصفحة ١١٩.

(٣٠) انظر: Bayle، الصفحة ٢٧٢.

والدةٍ تسمح لبناتها بالذهاب إلى حفلةٍ راقصةٍ على الرغم من معرفتها الأكيدة أنّهن سيتعرّضن لإغواء بعض السادة النبلاء و"يفترقن عن عذريتهن".

أمّا مدخله لسبينوزا – وهو طويلٌ نسبيًا ويقع في بضع صفحات، وتمتدّ حواشيه لنيّفٍ وثلاثين صفحةً – فهو هجومٌ على فكرة أنّ الله لا يتمايز عن الكون، والتي اعتبرها بيل إلحادًا جليًا. تتضمّن الحاشية الثانية قصّةً لا تصدّق، تعرَض بوصفها شهادةً على نزاعٍ حول أنّ إلحادية سبينوزا لم تكن جديدةً ويمكن تبيّنها في عدّة أماكن من بينها الصين. يحكي بيل عن معلّمٍ صينيٍّ، يدعى فوي **Foe**، مضى إلى الصحراء في التاسعة عشرة من عمره ودرس هناك إلى أن بلغ الثلاثين. ثمّ برز "للمتعلّمين" و"قدّم نفسه كإلهٍ" واجتذب ثمانين ألف مريد[٣١]. في التاسعة والسبعين من عمره وقبيل وفاته، اعترف أنّه آن الأوان لإخبارهم الحقيقة. "قال لهم: الأمر أنّه ما من شيء للسعي وراءه، وما من شيءٍ تعلّق الآمال عليه، سوى العدم والخواء، ذلك مبدأ كلّ الأشياء". ولحظة موت فوي، "راح يعلن إلحاده". فيما بعد، قام مريدوه بـ "شقّ عقيدتهم إلى فرقتين، إحداهما خارجية، يعلَم فيها المرء الناس ويرشدهم علانيةً، والأخرى داخلية، تُخفى بحرصٍ عن عامّة الناس"[٣٢]. العقيدة الخارجية "تشبه فقط الإطار الذي تُبنى عليه القنطرة ويُنزع لاحقًا حين ينتهي البناء". انصتوا إلى تصويره للعقيدة الخارجية الزائفة:

تتضمّن تعليم:

أ) أنّ هنالك فارقًا حقيقيًّا بين الخير والشرّ، بين العدالة والجور.

ب) أنّ هنالك حياةً أخرى سيجازى فيها المرء على ما فعله في الحياة الدنيا.

---

(٣١) انظر: Bayle، الصفحة ٢٨٨.

(٣٢) انظر: Bayle، الصفحة ٢٨٩-٢٩٠.

ج) أنّه يمكن بلوغ السعادة بواسطة اثنين وثلاثين شكلاً وثماني خاصّيات.

د) أنّ فوي إلهٌ ومخلّصٌ للجنس البشري، وأنّه ولد من حبّهم... وأنّه يكفّر عن خطاياهم، وأنّهم بهذا التكفير سينالون الخلاص بعد الموت، وسيولدون أكثر سعادةً في عالم آخر[٣٣].

على النقيض من ذلك، العقيدة الداخلية "التي لا تُكشف إطلاقًا لعامة الناس لأنّ عليهم أن يبقوا في مكانهم من خلال خشية الجحيم" هي أنّه لا وجود لشيء؛ "أنّ أبوينا الأوّلين جاءا من ذلك الخواء وأنّهما سيعودان إليه بعد الموت"[٣٤].

في مداخل بيل لأشخاصٍ مثل بيرون وأكسانوفان وبومبونازي، يسير بقارئه خلال ضروب الشكّ الدينيّ كافةً، يعارض حينًا نقطةً، وطورًا يذكر غيرها بهدوء. ثمة شكّاكٌ في قاموس بيل صاروا أبطال الشكوكية بعد نشر الكتاب: تمّ التعرّف مجدّدًا على يوليوس قيصر فانيني، يدعوه بيل شهيد الإلحاد العظيم في أوروبا الغربية.[٣٥] ومنح برونو لقب "فارس الفلسفة المتجول"، مساعدًا على جعل هذا المفكّر الحرّ رومنطيقيًا. كان موقف بيل بالغ الإيجابية تجاه اليهودية بحيث افترض بعضهم أنّه اعتنقها سرًّا – على أيّ حال، بشّر الرجل بالتسامح الديني بمعزلٍ عن خصوصية أيّ دين. وقد وضع مدخلاً لمتشكّكة المسلمين، يتضمّن، على الرغم من

---

(٣٣) انظر: Bayle، الصفحة ٢٩٠.

(٣٤) انظر: Bayle الصفحة ٢٩٠.

(٣٥) انظر: Wootton, in Hunter and Wootton، الصفحة ٤٣.

صغره البالغ، حاشيةً طويلةً تناقش مسألة إذا كان الأمر ينتهي بالفلاسفة كافّةً إلى الإلحاد. ويلاحظ أنّ معظم الناس ظنّوا أنّ الجمع بين الأمرين حقيقي:

> **هنالك من أصرّوا على أنّ الفلاسفة العرب كانوا محمّديين ظاهريًا، لكنّهم واقعيًا سخروا من القرآن لأنّهم وجدوا محتوياته تعارض العقل. لا يمكننا حمل عددٍ كبيرٍ من الناس على التوقّف عن الاعتقاد أنّ اقتناع ديكارت وغاسيندي بالحضور الحقيقي للمسيح في القربان يقلّ عن اقتناعهما بخرافات اليونان(٣٦).**

يسجّل بيل لغاسيندي أنّه جعل سكستوس أمبيركوس معروفًا لمعاصريه. من بين الذين ظهروا في ملاحظات بيل، ديموقريطس وكونفوشيوس (الذي جادله بيل بصدد العدم) ومونتين ونوديه. كما أنّ بيل يناقش السوسينية الإنجليزية، وهي حركةٌ أنكرت ألوهية يسوع لكنّها آمنت بالله: تخلّى فاوستوس سوسينوس **Faustus Socinus** (١٥٣٩-١٦٠٤) عن الكنيسة الرومانية الكاثوليكية حين أنكر، بتأثير كتابات عمه لايليوس سوسينوس **Laelius Socinus**، الثالوث المقدس. غادر فاوستوس إيطاليا ليعيش في بولندا التي تحظى بقدرٍ من التسامح، ثم انتشرت عقيدته ووصلت إلى إنجلترا عبر جون بيدل **John Biddle** (١٦١٥-١٦٦٢). كذلك، تحدّث بيل عن الجنسينية **Jansenism**، وهي ضربٌ من الإصلاحية الكاثوليكية ترعرع في تلك السنوات. تجادل بيل بحماسةٍ مع ابن ميمون - في الواقع، كتب ريتشارد بوبكين عن قاموس بيل بوصفه محاولةً لتقديم نسخةٍ جديدةٍ من كتاب "دلالة الحائرين"(٣٧).

---

(٣٦) انظر: Bayle، الصفحة ٣٤٠.

(٣٧) انظر: Popkin، مقدّمة المترجم، ورد في Bayle، الصفحة xxi-xxii.

أضحى القاموس كتاب الشكّاكين المقدّس. أيّد بيل إصرار مونتير على أنّ المزاعم الدينية لم تكن مثبتةً بأيّ معرفةٍ داخلية، لكنّنا، خلافًا لذلك، تلقّيناها في طفولتنا. وطالما أنّ الأديان مجرد أعراف، فما من مبرّرٍ للتعصّب الديني. ضم بيل أيضًا أفكار القدماء إلى موقف العلم الحديث لإنتاج تجريبيةٍ شكوكيةٍ جديدة، مع أنّه لم يعتبر نفسه شكوكيًا. دافع عن الأحكام المحسوسة (على قاعدة التجربة والاحتمال) والعالم الجديد الرائع للعلم الحديث. "لهذا السبب، الدين وحده لديه ما يخشاه من البيرونية. لا بدّ أن يكون الدين قائمًا على اليقين، وإلاّ ستنهار تأثيراته واستعمالاته وغايته حالما تمّحي القناعة الثابتة بحقائقه من الذهن"(٣٨). لقد وضع حججًا شكوكيةً ممتازةً، ثمّ قال إنّ مثل هذه الأفكار تهدم الدين، لكنّه قال في نفسه إنّ الإلحاح على فعل الخير بدل فعل الشر قد يكون علامةً مرْضيةً على وجود الله. أكثر ممّا يمكن أن نخمّن نحن، فكثيرون خمّنوا أنّ بيل لم يكن مؤمنًا. بدت نصيحته بالإيمان خيارًا باهتًا مقارنةً بنقده الحارّ للدين. ومثلما وضع بوبكين السؤال، "أكان بيل، بطريقته الشكوكية الفاعلة، يحاول إرشاد الناس إلى الإيمان، أم أنّه كان يحاول هدمه سرًّا، مثلما شكّك فولتير وآخرون بعد ذلك من خلال جعل الإيمان أبعد ما يكون عن العقلانية، وغايةً في الافتقار إلى الفضيلة، وبالغ السخف؟"(٣٩)

أثناء مغادرتنا لبيل، تأمّلوا مدخله الخاص بجوفروا فاليه. قال فاليه إنّه اكتشف كفرًا في سفر الجامعة والمزمور الأول، وجرى إعدامه في العام ١٥٤٧ لإنكاره وجود الله(٤٠). هوّل بيل من قول فاليه ليبيّن أنّ الحجة التي لا تخضع

---

(٣٨) انظر: Bayle، الصفحة ١٩٥.

(٣٩) انظر: Bayle، مقدّمة المترجم، الصفحة xxiii.

(٤٠) انظر:

Bayle, The Dictionary Historical and Critical of Mr. Peter Bayle (London: J. J. and P. Knapron, 1734—38), vol. V، الصفحة ٤٤٠-٤٤١،

مثلما ورد في:

Wootton in Hunter and Wootton،

الصفحة ١٣-١٥.

للتدقيق تؤدّي دائمًا إلى الكفر. وقد كتب كما لو أنّه يحذّر من هذا الكفر، لكنّ قراءه لم يقرؤوه على هذا النحو، ما منح فاليه، الذي خرج من الذاكرة، مكانًا أساسيًا في تاريخ الشك. مع ذلك، وإلى جانب النظر إلى الماضي، كان الكتاب حديثًا: برمّا بشتّى الفلسفات، واثقًا بالعلم ومتكيّفًا مع جهل المسائل الدينية.

في أوائل القرن الثامن عشر، دخلت المشهد خلاصةٌ وافيةٌ للشكّ شعبيةٌ وجديدة، بعنوانٍ سيء السمعة "الدجّالون الثلاثة". الدجّالون المعنيون هم موسى ويسوع ومحمّد. بمثل هذا العنوان، كان الكتاب من أكثر الكتب المتاحة بين جميع المخطوطات السرّية المتداولة في القرن الثامن عشر[٤١]. وقد صدر للمرّة الأولى في العام ١٧١٩ بعنوان "حياة سبينوزا وروحه"، وفي الحقيقة يوجد نصّان هنا، أحدهما يدعى "الحياة" والآخر "الروح". "الحياة" سيرةٌ ذاتيةٌ لسبينوزا، كتبه مريدٌ مخلصٌ في العام ١٦٧٨، وصوّر سبينوزا نابغةً فاضلاً إلى أبعد الحدود، يتّبع الحقيقة. أمّا "الروح"، فقد كان بذاته مزيجًا من أمرين: الأوّل أسطورة الدجّالين الثلاثة، التي يمكن تقصّي آثارها لدى بومبونازي وابن رشد، والتي تتمسّك بأنّ كلاً من القادة الدينيين العظام كان يخدع أتباعه ولم يكن ممثّلاً للإلهي: أحيا الفكرة مؤخّرًا الماجنون ثمّ كتاب ثيوفراستوس ريديفيفيوس. أمّا الأمر الثاني، فكان أحدث بكثير: نصوصٌ لسبينوزا غيّرت بضع كلماتٍ هنا وبضع كلماتٍ هناك، ما جعلها بأسرها ماديّةً. وقد كتبت في وقتٍ ما بين العامين ١٧٠١ و١٧١٢ ونشرت من دون اسم المؤلف. قدّمت المؤرّخة سيلفيا بيرتي دليلاً على أنّ مؤلّفها هو جان فرويسن من روتردام **Jan Vroesen of Rotterdam**، أحد أصدقاء بيل ومؤسس

---

(٤١) انظر:
Silvia Berti, The First Edition of the Traité des trois imposteurs and Its Debt to Spinoza's Ethics", in Atheism, ed. Hunter and Wootton.
الصفحة ١٨٢-٢٢٠.

"المنارة"، وهي أكثر الجمعيات الفلسفية أهمّيةً في المدينة واشتهرت بوصفها تجمّعًا للملحدين والمفكّرين الأحرار، وقد اجتمع شمل "المنارة" في منزل فرويسن.

يسلّط نصّ "الروح" الضوء أيضًا على نقاش سبينوزا حول خلق الكتاب المقدّس، ومن ضمن ذلك الحكاية التلمودية عن مجلس الرابيين الذي انتزع تقريبًا سفر الجامعة من الكتاب المقدّس، غير أنّه أقرّه أخيرًا لأنّه يمتدح شريعة موسى[٤٢]. ما أخذه "الروح" من سبينوزا، على وجه العموم، مجموعةً منظّمةً من الاقتباسات اللاذعة تنتقد المراسم الدينية والإيمان الحرفي بالكتاب المقدّس. وكذلك يعرض "الروح" أسبابًا نفسيةً لتطوّر الدين: "يشعر الرجال بعجزهم عن الرجاء والتمنّي، ويستنتجون على نحوٍ خاطئٍ أنّ ذلك كلّ ما يتطلّبه الأمر لجعل أنفسهم أحرارًا"[٤٣]. نقع في هذا الخطأ لأنّ التمنّي سيكون طريقةً فعالةً للحصول على ما نتمنّاه، لذلك نفكّر بشقّ الأنفس فيما قد يحدث فعليًا.

ثمّ يضيف المحررون الذين نشروا "حياة سبينوزا وروحه" فصولاً كاملةً، صدّقوا ذلك أو لا تصدّقوا، إلى نصّ فرويسن. كان أحد الفصول الجديدة قسمًا كاملاً من علم أخلاق سبينوزا، مثّل عمليًا الترجمة الفرنسية الأولى له. كان ذلك لافتًا على وجه الخصوص لأنّ الترجمة الفرنسية الكاملة، على الرغم من أنّ تبسيطاتٍ لأفكار علم أخلاق سبينوزا انتشرت على نطاقٍ واسع، لم تنشر إلاّ في العام ١٨٤٢! في المقطع الافتتاحي من قسم علم الأخلاق المتضمّن هنا، يقدّم سبينوزا روايته عن الله بوصفه فاعلاً من خلال ضرورة طبيعته، لكنّ ذلك جرى حذفه، منتزعًا حتى فكرة سبينوزا الغريبة عن الله. كان المقطع المستبدل أقرب إلى

---

(٤٢) انظر: Berti، الصفحة ٢١٨.

(٤٣) انظر: Berti، الصفحة ٢١٤.

النفس من "لوياثان" هوبس، حيث صوّر "الخوف الخرافي من القوى غير المرئية" كأصلٍ للدين[٤٤]. وفصلٌ آخر مضاف هو فصلٌ شديد المروق من "اللوياثان" عنوانه "عن الدين". هنالك أيضًا فصلٌ آخر جديدٌ منقولٌ من "الحقائق الثلاث" لشارون، وآخر من كتابه "في الحكمة". اعتمدت أربعة فصولٍ على يوليوس قيصر فانيني (الذي أُعدم قبل قرنٍ بالتمام والكمال) والماجنين نوديه ولا موت لو فاييه، وقد توفيا قبل أكثر من نصف قرن وهما بحاجةٍ إلى جمهورٍ جديد. ووفقًا لكلمات بيرتي، تمثّل غرض المحرّرين في "وضع خلاصةٍ فلسفيةٍ وافيةٍ محمولةٍ للفكر الحر ونشرها"[٤٥]. لقد نجحوا في فعل ذلك، وحظي عملهم بشعبيةٍ غير مسبوقة.

الربوبيون الإنجليز

بدأت الربوبيّة الإنجليزية بإدوارد هربرت من تشيربوري **Edward Herbert of Cherbury** (١٥٨٣-١٦٤٨)، وهو جنديٌّ وفيلسوفٌ وشاعر. كما كان سفيرًا في فرنسا بين العامين ١٦١٨ و١٦٢٤ وعرف مارسين وغاسيندي، وتسكّع مع الماجنين المتبحّرين في العلم، وتنقّل بصحبة أولئك الذين اشتهروا بمناقشة سكستوس أمبيريكوس[٤٦]. في عمله الفذّ "الحقيقة" الصادر في العام ١٦٢٤، قدّم إلى عالم الأدب الإنجليزي مشكلة الشكوكية وتفنيده لها. لم يكن التفنيد وافيًا (كان يتعلق بمعرفتنا الفطرية للحقيقة)، لكنّ هربرت استهلّ الحديث

---

(٤٤) انظر: Berti، الصفحة ٢١٤.

(٤٥) انظر: Berti، الصفحة ١٨٦.

(٤٦) انظر: Popkin, History of Scepticism، الصفحة ١٥١-١٦١.

وجعله يتواصل. منح الربوبية اسمها ومعتقداتها الأولى: هنالك ربٌّ ينبغي أن يعبد، وهو من يطبّق العدل في الدنيا والآخرة؛ وكلّ ما أضافته الكنائس مجرد هراء.

أفعم جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤) الربوبية الإنجليزية بالحياة. درس لوك في جامعة أوكسفورد، حيث صادق نيوتن وبويل – وهي صداقةٌ ستمتدّ إلى آخر حياتهم. كما أنّه تأثر بأعمال غاسيندي. ذهب إلى فرنسا، حيث التقى بالعقول اللامعة الحديثة للعلم والفلسفة في فرنسا. وحين عاد إلى إنجلترا، سرعان ما ارتاب براديكالية الحكم، فأقلع نحو هولندا، حيث كتب رسالته "محاولةٌ في الفهم الإنساني" (١٦٩٠). اعتقد كثيرٌ من الفلاسفة أنّ أفكارنا الأساسية عن العالم (عن الله والحقيقة والفضيلة) فطريةٌ في عقل الإنسان أو روحه. يقول لوك إنّنا حين نولد يكون عقلنا صفحةً بيضاء، لوحًا أملس، وإنّ كلّ المعارف والأفكار والصور صادرةٌ عن الحواس والتجربة. ولتحسين الحياة الإنسانية، لا تطلب عون الله، بل غيّر التجربة وبالتالي أصلح الناس. قدّر لوك النقد الشكوكي، لكنّه رأى أنّ المعرفة الحسية أكثر طواعيةً منه: نستطيع تعطيلها، متّبعين نوع براهين الأدلة الذي وضعه نيوتن. يمكن البدء بالقول إنّ للأشياء خاصّياتٍ أساسيةً مثل الصلابة أو الحجم، وكذلك خاصّياتٌ ثانويةٌ مثل الطعم والصوت. تتعلق الخاصّيات الأولى بالموضوع، والثانية بالطريقة التي تؤثّر فيها الموضوعات في أعضاء الحس لدينا، فلا يمكن القول إنّ للعالم خارج أذهاننا طعمًا أو صوتًا. إنّه تقدّمٌ حقيقيٌّ في التعامل مع الشكوكية.

تمثّل لوك شكّ الفلاسفة القدامى (ما من آلهةٍ مجسّمةٍ)، وشكّ قدامى المتشكّكة (ما من شيءٍ يمكن معرفته). كما أنّه أدرك كيف حوّل اللاهوت المسيحي فكرة المعرفة (باعتبار الدين مصدرًا جديدًا لها، عن طريق الوحي)، ورأى كيف أنّ متشككة عصر النهضة مثل مونتين أسقطوا الأمر برمّته مجدّدًا. لم يتّفق لوك مع ديكارت، لأنّ لوك لاحظ أنّ "أنا أفكّر، إذًا أنا موجود" قفزةٌ محدودةٌ (كما قد بيّن

بوذا مبتهجًا)؛ وأنّ "أنا أفكر، إذًا يحدث التفكير" هو كلّ ما يمكنك الحصول عليه تقريبًا. لا ريب في أنّ لوك آمن بالله، كربوبيٍّ، لأنّ هنالك تفكيرًا في الكون. وقد اعتبر أنّه من الممكن أن يكون التفكير خاصيّة مادّة عضوية، لكنّه قرّر أنّ التفكير في الكون ربّما لم يكن ليظهر لو لم يأتِ من شيءٍ عظيمٍ مفكّر.

ولّدت أفكار لوك أحد ألمع المؤمنين في تاريخ الشك. فقد قال الفيلسوف جورج بيركلي **George Berkeley** (١٦٨٥-١٧٥٣) إنّ خاصيّات لوك الأوّلية والثانوية كلّها منتجات عقولنا. مضى شكّ بيركلي بحقيقة العالم الماديّ أبعد ممّا مضى إليه شكّ أيّ فيلسوفٍ في الغرب. فقد عدّ الحقيقي فقط ما كان، في الشكوكية القديمة، الأكثر إفراطًا في شتّى الاحتمالات. بالنسبة إلى بيركلي، العالم هو فقط في عقولنا وعقل الله.

ضمّ كتاب "التاريخ العالمي للإلحاد" (١٧٢٥) لجاكوب فريدريتش ريمن **J. F. Reimann** الأسماء التالية كملحدين: توماس هوبس وجون تولاند **John Toland** والكونت تشارلز بلونت **Charles Blount** وأنتوني كولينز **Anthony Collins**. تحدّثتُ عن هوبس، أمّا الثلاثة الآخرون، فقد أتوا بعد نحو نصف جيلٍ وكانوا، على الرغم من محدودية شهرتهم، طليعيين في زمانهم. التقى تولاند بلوك وأضحيا صديقين واتّحدا في شجارٍ علني. ومع أنّ أفكار تولاند تأثرت كثيرًا بلوكريشيوس وبرونو، فإنه غالبًا ما يقول إنّها ابتدأت بـ"جدالٍ ربوبي" حين نشر في العام ١٦٩٦ كتاب "المسيحية لا تحتوي على أي أسرار"، والذي قرأ الكتاب المقدّس بطابعٍ نقديٍّ جديدٍ يتضمن أشدّ مظاهر فلسفة لوك تشكيكيةً[٤٧].

---

(٤٧) انظر:
David Berman, "Disclaimers as Offence Mechanisms in Charles Blount and John Toland", in Atheism, ed. Hunter and Wootton،
الصفحة ٢٦٩.

أحرق الكتاب في أيرلندا في العام ١٦٩٧. وفي إنجلترا، استهدف قانون العام ١٦٩٦ كلّ من يقول بوجود أكثر من إلهٍ واحد وينكر حقيقة الديانة المسيحية. هكذا، عنى اختيار تولاند قرن اسمه بالطبعة الثانية من "المسيحية لا تحتوي على أيّ أسرار" أنّه قضى معظم حياته في مصاعب مالية. وتسبّبت السيرة الذاتية التي كتبها عن جون ميلتون بفضيحةٍ لتشكيكها بصحةِ العهد الجديد. كما أنّه ناضل من أجل حقوقٍ كاملةٍ لليهود في إنجلترا وأيرلندا في حملةٍ تواصلت طيلة حياته للدفاع عن التسامح الديني. دعاه جوناثان سويفت **Jonathan Swift** "عرّاف مناهضة المسيحية العظيم"، ونحت لوك تعبير المفكّر الحر للإشارة إليه[٤٨]. وقد يكون تولاند أيضًا أحد المحرّرين المتورّطين في وضع كتاب "الدجّالون الثلاثة".

وفي كتابه "رسالةٌ إلى سيرينا" (١٧٠٤) الذي ألّفه لصوفيا ملكة بروسيا، نحت تعبير "القائل بوحدة الوجود". وقد استخدمه مرّةً أخرى (فقط) في عنوان كتاب "السوسينية معلنةً حقًا من تأليف قائلٍ بوحدة الوجود" (١٧٠٥)؛ وفي رسالةٍ إلى الفيلسوف جوتفريد ليبنتز **Gottfried Leibniz** (١٧١٠)، عرض تعريفًا: "الرأي القائل بوحدة الوجود للذين لا يؤمنون إلاّ بالكون كائنًا أزليًا". وأجمل ذلك كلّه في "وحدة الوجود" (١٧٢٠)، حيث اقترح دينًا مدنيًا يتضمّن اجتماعاتٍ وشعائر جماعيةً وقدّاسًا دنيويًا. وعلى الرغم من تصميمه على هيئة المحافل الماسونية (نوادٍ للتعبّد غير الديني للمواطنين)، فقد كان الدين المدني الذي تخيله تولاند هو الأول من نوعه. إذ إنّه أراد صراحةً مجتمعًا من الشكّاك أكثر عددًا. لكنّه لم يعدم أصدقاء من الماضي: اشترى في العام ١٦٩٨ نسخة الملكة إليزابيث المجلّدة من محاورات برونو الأربعة، التي كلفته مبلغًا كبيرًا، كما أنّنا نعلم أنّ نسخةً من كتاب "في أشياء الطبيعة" للوكريشيوس كانت بحوزته في الغرفة التي قضى فيها نحبه.

---

(٤٨) انظر: Berman, in Hunter and Wootton، الصفحة ٢٥٥.

كان تولاند من القائلين بالمذهب الذري واعتقد أنّ الفيزياء الحديثة أثبتت بطلان مشكلة أرسطو المتعلّقة بحركة العالم: إن كانت المادة متحرّكةً جوهريًا، أي إذا قلبنا الأمر وقلنا إنّ المادة متحرّكةٌ بطبيعتها، لما عادت فرضية المحرّك الأول ضروريةً. لم ير نيوتن أنّ هذه القوة تقع خارج المادّة التي تدفعها، بل إنّ أجزاء المادّة، بالأحرى، هي التي تطبّق القوى على بعضها بعضًا. نولي أهميةً أقلّ، في وقتنا الراهن، لمسألة القوى إجمالاً، وبدلاً عن ذلك نفكّر بحقل التفاعل الذي تحوزه أجزاء المادة. ومع ذلك، لاحظ تولاند أنّ الاحتكاك والجاذبية خدعا أرسطو وجعلاه يعتقد أنّ الأشياء بحاجةٍ إلى قوىً خارجيةٍ لتحريكها. في نهاية المطاف، ما من ضرورةٍ للمحرّك الأول.

قدّم تولاند لمؤرّخ الشكّ خدمةً لا تقدر. كتب عن العقائد الخفية أو "الداخلية" لدى قدامى المؤلّفين – كيف كانت لديهم تعاليم ظاهرة كانت معلنةً على الملأ وتعاليم باطنية تقتصر على خاصّة التلاميذ – وعلّم كيفية استخراج المعاني المضمّنة في نصٍّ واحد، ظاهرها وباطنها. ومع أنّ تولاند كتب عن قدامى الفلاسفة، غير أنّه يعترف: "ألمحت أكثر من مرةٍ إلى أنّ العقائد الخارجية والداخلية قيد الاستخدام كما هو الحال دومًا"(٤٩). ويلاحظ أيضًا: "نظرًا للمخاطر التي تترتّب على قول الحقيقة، فمن الصعوبة بمكانٍ معرفة متى يصرّح أيّ رجلٍ بآرائه الحقيقية حول أيّ مسألة"(٥٠). أي إنّه يعلمنا صراحةً أنّه حين يتهدّد انتقاد الدين المؤلّف بجزّ رأسه،

---

(٤٩) انظر:

Toland, Tetradymus (London, 1720).

الصفحة ٧٢، مثلما ورد في:

Berman, Atheism in Britain.

الصفحة ٧٥.

(٥٠) انظر:

Toland, Tetradymus.

الصفحة ٩٥، مثلما ورد في:

Berman, Atheism in Britain.

الصفحة ٧٦.

يخفي كثيرٌ من المؤلفين المعاني الحقيقية لكتبهم. إنّه موقفٌ واضح، لكنّ المؤرخين يحاولون جاهدين عدم استخلاص أيّ شيءٍ من النصوص ما لم يؤيّدها دليلٌ مقنع. بيد أنّ وصفة التحايل المعاصرة عند تولاند تجعلنا أقلّ جرأةً في تفسيرنا لنصوص ذلك الزمن. الخطوة الأولى في إخفاء الموضوعات، كما يبيّن تولاند، هي استهلاك العمل بـ"إطراءٍ مغالٍ" لكلّ ما ستقوم بمهاجمته. ثمّ الإشارة إلى عدم الإخفاء، فهي تنبّه الناس لإمكانية الإخفاء. الإصرار على أنّك لست ذنبًا في ثياب حمل (على نحوٍ ساخط!) قد يؤثّر بمكرٍ على القارئ البسيط، في حين تكفي العارفين مصافحةٌ خفية. ويتابع، بطبيعة الحال، التقنية الأفضل لتهريب الشكّ إلى جمهور القراء هي مجرد تقديم الحجج الموجزة الضعيفة لوجهة النظر الصراطية (بعد أن تقدّم لها "إطراءً مغاليًا") والحجج الشاملة الممتازة لما تعتنقه حقًّا[٥١].

كان أنتوني كولينز (١٦٧٦-١٧٢٩) صديقًا لتولاند ولوك وقد تأثّر كثيرًا بسبينوزا. قال إنّ الله موجودٌ، لكنّ ذلك الإله هو العالم؛ وبالتالي فكلّ شيءٍ موجودٌ بالطريقة الوحيدة التي يمكن أن يكون عليها، ولهذا السبب لا يتمتّع الله بالحرية.عرف بيركلي كولينز وأقسم أنّ من أطلق عليه اسم "دياغوراس الخاص بنا" قد أعلن بأنّه اكتشف برهانًا على عدم وجود الله. قام المؤرّخ ديفيد بيرمان **David Berman** بعملٍ بارعٍ أظهر فيه أنّ دياغوراس هو كولينز[٥٢]. كما أنّ معاصرهما صموئيل جونسون أضاف معلوماتٍ ضئيلةً حين كتب أنّ كولينز أعلن عن اكتشافه برهانًا على عدم وجود الله ومن ثمّ "بعيد ذلك نشر[ه] في برهانٍ مزعومٍ على أنّ كلّ شيءٍ قدرٌ وضرورة"[٥٣]. أي إنّ كولينز أطلع جمهوره المختار على تأثّره بإلحادية سبينوزا، لكنّه قال في نصّه المطبوع إنّ كلّ شيءٍ محدّدٌ مسبقًا

(٥١) انظر: Wootton, in Hunter and Wootton، الصفحة ٤٠.

(٥٢) انظر: Berman, Atheism in Britain، الصفحة ٧٢.

(٥٣) انظر: Berman, Atheism in Britain، الصفحة ٨٢.

على نحوٍ آليّ، من دون الإشارة إلى أنّ ذلك يعني أنّ الله ليس حرًّا وأنّه بالتالي ليس سوى الكون نفسه. كتب أحد المعاصرين: "أبلغني بعض الناس، المخوّلين باطلاعي، أنّ الملحد الحديث [في إنجلترا] تخلّى عن منظومة أبيقور بوصفها منافيةً للعقل ولا يمكن الدفاع عنها، والتزم بمنظومة القدريين"(٥٤). بالنسبة إلى كثيرٍ من هؤلاء الناس، ليس المقصود بالقدرية سبينوزا فحسب، بل الرواقية القديمة أيضًا. استمعوا إلى كولينز في حديثه عن الخلود: "لم يكن خلود الروح مذكورًا صراحةً في أيّ موضعٍ من العهد القديم، كما أنّ الصدوقيين، أكثر أجزاء الأمّة اليهودية ميلاً إلى الفلسفة، أنكروه... نظرت إليه غالبية فرق فلاسفة اليونان بارتيابٍ وأنكره الرواقيون، أكثر فرقهم تديّنًا؛ ولم يذكَر، وفق شيشرون، في أيّ أثرٍ يونانيٍّ مكتوبٍ في زمانه... وقد علّمه المصريون لأول مرّةٍ"(٥٥). بل إنّ الروح، وفق تأكيده، كانت فكرةً جديدةً مزدَرعةً جاءت من بلاد العبادات السرّيّة وعبادة الحيوانات.

كان الكونت تشارلز بلونت **Charles Blount** (١٦٥٤- ١٦٩٣) أوّل من ترجم أقسامًا من "رسالة" سبينوزا إلى الإنجليزية، في كتابه "معجزاتٌ لا انتهاكاتٌ لقوانين الطبيعة" (١٦٨٣). لقد جمعها فقرةً فقرةً في مواضعها، مع مختاراتٍ من كتاب هوبس "اللوياثان". كذلك، كان بلونت صديقًا مقرّبًا لهوبس ومخلصًا للرواقية القديمة. أحد الأقوال المأثورة الأثيرة لديه قول سينيكا: "لا شيء بعد الموت، ولا حتّى الموت نفسه". أخرج بلونت طبعةً علميةً لنصٍّ كلاسيكيٍّ يموّه خلاصةً وافيةً لمصادر عن الشكّ قديمةٍ ومن عصر النهضة ومعاصرة: بليني وشيشرون ولوكريشيوس وبومبونازي ومونتين وفانيني وميكيافيللي؛ ثمّ هوبس وسبينوزا واسحق

---

(٥٤) انظر: Berman, Atheism in Britain، الصفحة ٨١.

(٥٥) انظر: Berman, Atheism in Britain، الصفحة ٨١.

لا بيريير. كما أنّه وضع كتاب "كهّان العقل" – "لوكريشيوس ريديفيفوس". ويبدو أنّه كان شخصًا مهمًّا في عالم المفكّرين الأحرار المزدهر. تفاقم مرض بلونت، وقتل نفسه في النهاية. جرى الاستشهاد بذلك طويلاً للبرهنة على التزامه بالأفكار الرواقيّة أكثر من التزامه بالأفكار المسيحية، وكان يذكَر أيضًا بوصفه ملحدًا.

كذلك، كان إيرل شفستبري **Earl of Shaftesbury** الثالث، راعي لوك، عضوًا في هذه المجموعة، ومثله كان ربوبيًا ومدافعًا عن أفلاطون وأبيقور وماركوس أوريليوس وعن الفكر الحرّ عمومًا. كما أنّ رجل القانون والربوبي ماثيو تندال **Matthew Tindal** كان مهمًّا أيضًا في جداله أنّ الدين الحقّ عامٌّ وكلّ عقيدةٍ خاصّةٍ ليست سوى لغوٍ قائمٍ على أقاويل غير مثبتة. هنالك نزاعاتٌ بين أولئك المفكّرين: عدّ كثيرٌ من الناس كتاب برنارد ماندفيل "تفكيرٌ حرٌّ في الدين" نصًّا عظيمًا من نصوص الربوبية الإنجليزية. فقد آثر أبيقورية هوبس وغاسيندي ومقاربة مونتين للمشكلات الأخلاقية، ورفض الربوبيين الآخرين لأنّهم حافظوا صراحةً على الأفكار المسيحية في دينهم العقلاني المفترض. وسط هذه المشاجرات، جلب شفستبري التركيز على السلوك والتهذيب إلى الفلسفة وتلك النزعات لإتاحة الحديث لكلّ من يستطيع تعلّم التأنقات المدنية.

هكذا، ازدهر الشكّ بين الفلاسفة، لكن ماذا عن بقية السكان؟ تأمّلوا قضية الشاب توماس إكينهيد **Thomas Aikenhead**. وقعت الأحداث في اسكتلندا "وأحدثت ضجّةً كبيرةً" في لندن في أواخر تسعينيات القرن الثامن عشر(٥٦). كان إكينهيد طالب طبٍّ في جامعة أدنبرة، اتُّهم بالتجديف في العام ١٧٩٦. كانت التهمة قوله إنّ اللاهوت "أثرٌ أدبيٌّ زائفٌ ولغوٌ مهلهلٌ" وأنّ الكتب المقدّسة "محشوّةٌ

---

(٥٦) انظر: Michael Hunter, “Aikenhead the Atheist”, in Hunter and Wootton، الصفحة ٢٢١.

بالترهات والتناقضات والخبل التي تدفع للتعجّب من غباء العالم الذي سمح لها بتضليله طويلاً"(٥٧). قال متّهموه إنّه عدّ العهد القديم "حكاياتٍ خرافيةً ألّفها عزرا، مدنّسًا الكتاب بالإشارة إلى خرافات إيزوب [كذا]، وبدهائه، اجتذب عددًا من العبيد البابليين ليتبعوه، ووضع لهم نسبًا دعيًّا". ويتابع تخمينه، فيقول إنّ عزرا عرض نسبه على قورش ملك فارس، وأقنع الملك بالتالي بجعلهم يقيمون في إسرائيل. اتُّهم إكينهيد أيضًا بإطلاقه على يسوع تسمية "المسيح الدجّال" وقوله لا بدّ أنّه تعلّم شيئًا من السحر في مصر ثمّ "التقط بضعة صيادين جهلةً عرف بفراسته امتلاكهم لتخيلاتٍ مؤثرة"(٥٨). ثمّ لعب "مقالبه" عليهم بمعجزاته المفترضة. وكذلك اتُّهم إكينهيد بالقول إنّ موسى "إن... كان هنالك رجلٌ بهذا الاسم"، مثل يسوع، "تعلّم السحر في مصر، لكنّه بزّ يسوع فنًّا وسياسةً".

امتلأت محاضرات جامعة أدنبرة بنقاشاتٍ تدور حول هوبس وسبينوزا كي يتعلّم الطلاّب . ربّما حصل إكينهيد من سبينوزا على فكرة اختراع عزرا لتاريخ اليهود ما قبل البابلي. فضلاً عن احتواء مكتبة الجامعة على أعمال بلونت وتولاند من بين نصوص التشكيك الأخرى. وفي مواجهة هذه التّهم، اعترف إكينهيد بها كافّةً وطلب الغفران، مذكّرًا المحكمة بأنّه لا يزال صغير السن ولا يتجاوز عمره العشرين. وعلى الرغم من قسوة تلك الأزمنة، كان العالم يتغيّر بسرعةٍ والعالم القديم يحاول التشبّث بالبقاء. في العام نفسه الذي استهلّ فيه مجلس بريفي **Privy** آخر كبرى حملات مطاردة الساحرات في اسكتلندا، قرّر أيضًا بأغلبية صوتٍ واحدٍ إعدام إكينهيد. حدث ذلك في الثامن من شهر كانون الثاني/يناير ١٦٩٧، قبل ثلاثة

---

(٥٧) انظر: Hunter، الصفحة ٢٢٤-٢٢٥.

(٥٨) انظر: Hunter الصفحة ٢٢٥.

أشهرٍ من بلوغه الحادية والعشرين. مات ممسكًا بيديه الكتاب المقدّس. بالمناسبة، كانت أفضل مجموعةٍ من المواد المتعلّقة بإكينهيد محفوظةً بعنايةٍ لدى جون لوك.

مزيدٌ من اليسوعيين في الصين

بسقوط سلالة مينغ **Ming** (التي استمرّت من العام ١٣٦٨ إلى العام ١٦٤٤، وهي السلالة التي بنت سور الصين العظيم) وصعود سلالة كينغ **Qing** (١٦٤٤–١٩١١)، ازدادت حظوظ اليسوعيين في الصين. شاهدنا انحدار بعثتهم، أمّا إمبراطور كينغ الجديد، الذي كان شرهًا لعلم الغرب ورياضياته، فسيغيّر كلّ شيء. استجاب اليسوعيون لاهتماماته بإرسال خبراء وتقنيين من الأصناف كافّةً. بل إنّهم شيّدوا بيانو قيثاريًا وشرعوا بتقديم دروس العزف. يبدو أنّ البلاط بات معسكرًا للعلم والرياضيات والموسيقى. نظّم المثقّفون ورجالات البلاط دروسًا لهم على مدار اليوم. أقاموا فسقياتٍ أوروبيةً، ودرسوا الهندسة، وعزفوا الموسيقى، وشيّدوا طواحين هوائية.

من بين كلّ هذا التنوع، ظلّ الفلك تقدمة اليسوعيين الأكثر إثارةً للإعجاب. بعيد نقل السلطة في العام ١٦٤٤، شرع اليسوعيون بالخدمة كمديرين للتقويم الإمبراطوري، وهو منصبٌ حكوميٌّ بالغ الأهمية. اللافت للنظر، مع ذلك، عدم رغبة الأوروبيين بإخبار الصينيين عن كوبرنيك وغاليليو والنظام الشمسي المركزي. علّم اليسوعيون الصينيين فعليًا نظامًا اقترحه الفلكي تيكو براهي **Tycho Brahe**، تكون الأرض فيه ثابتةً وبقية الكواكب تدور حول الشمس التي تدور بدورها حول الأرض. كانت خيبة الأمل صادمةً: لم يُقبل نظام براهي في أوروبا على الإطلاق وانكشف زيفه في ذلك الوقت. لكن، ومع تصحيحاتٍ رياضيةٍ

صحيحةٍ، سمح النظام بالتنبّؤ بالحركات السماوية وبنسخةٍ من الكونيات القديمة. وجد الصينيون الخدعة ساحرةً إلى حدٍّ ما حين علموا بها. حدث ذلك في العام ١٧٦٠ حين لفت المبشّر ميشيل بينوا **Michel Benoist** انتباه الإمبراطور كيانلونغ **Qianlong** إلى نظرية مركزية الشمس. في ذلك الوقت، تضاءل إعجاب الباحثين الصينيين بالنظام الأوروبي لأنّه كان معقّدًا وحساباته خاطئة.

غير أنّ العلم الذي جلبه اليسوعيون إلى الصين، وعلى الرغم من الملهاة المأسوية للكذب على الملايين بشأن طبيعة الكون لمدّة قرنٍ من الزمن والارتياب الذي تسبّب به، أنعش الفلك وعلم الرياضيات الصينيين. كان وانغ كسيشان **Wang Xishan** (١٦٢٨-١٦٨٢) ومي ويندينغ **Mei Wending** (١٦٣٣-١٧٢١) وكسو فينغزو **Xue Fengzuo** (توفي في العام ١٦٨٠) من أوائل الباحثين في الصين الذين استجابوا للعلوم الدقيقة التي جلبها اليسوعيون بعد العام ١٦٤٤، وكانوا مسؤولين عن الثورة العلمية. فمن خلال عملهم، حلّت على نحوٍ واسعٍ الهندسة وعلم المثلثات، على سبيل المثال، محلّ الجبر العددي. كما أنّهم أقنعوا الفلكيين الصينيين بأنّ النماذج الرياضية ليست وحدها أدواتٍ مفيدةً للتنبؤ بالظواهر الطبيعية لكنّها توضيحيةٌ فعليًا، وقد غيّر ذلك كامل فحوى التجربة، إذ صار العمل بحثيًا. جدّد هذا التوقّد في الأنشطة الفكرية الاهتمام بالفلاسفة الصينيين، ووفق تعبير المؤرّخة جوانا ويلي كوهين **Joanna Whaley-Cohen**، "انخرط جزءٌ من هذه الحركة في إعادة تجميع حكماء الماضي كاستهلالٍ للتقنية الصينية"(٥٩).

---

(٥٩) انظر:

Whaley-Cohen, The Sextants of Beijing: Global Currents in Chinese History (New York: Norton, 1999).

الصفحة ١١٠.

مع ذلك، وكما أشارت أيضًا، فإنّ علماءً من أمثال مي ويندينغ ادّعوا أنّ الضرورة تقتضي مخالفة قدامى الحكماء إن تعارضت أفكارهم مع الحقيقة العلمية الحديثة.

دعيت الحركة التي انبثقت حول هذه الفكرة كاوزهينغ **kaozheng**، أو "البحث الواضح". وقد دافعت عن الحكماء العقلانيين في ماضي الصين كوسيلةٍ لربط المعارف العلمية الغربية المتخصّصة بمرجعيات الصين القديمة. في الواقع، وبحسب تعبير ويلي كوهين، "لتشجيع الاهتمام الجدّي بالمعارف الجديدة، وضع الباحثون البارزون أسطورةً مفادها أنّ الرياضيات الغربية تطوّرت بفضل الأفكار الصينية القديمة"(٦٠). أصرّ أحد باحثي الكاوزهينغ في أواسط القرن الثامن عشر على أنّه "في سالف الأزمنة... لم يكن ممكنًا أن يكون من لا يعرف الرياضيات كونفوشيوسيًّا... تتخلّف المناهج الصينية [الآن] وراء المناهج الأوروبية لأنّ الكونفوشيوسيين لا يعرفون الرياضيات". هكذا، استلهمت حركة الكاوزهينغ بتوقٍ رياضيات أوروبا وعلمها، لكنّها أدرجت هذه الطاقة في الصين وجعلت من نفسها نموذجًا صينيًا أساسيًا.

في غضون ذلك، كان التأثير من جانبٍ آخر معتبرًا. وجدنا أنّ ريتشي وسم المسيحية الصينية بطابعٍ غريبٍ في القرن السابع عشر، لكنّ المبشرين هناك لم يجدوا فيها أيَ غرابة، واستغرقوا في الثقافة الصينية المحلية. أمّا في مطلع القرن الثامن عشر، فقد وصل مبشّرون جددٌ لا يعلمون إلاّ القليل عن الصين أو عن تاريخ أحكام ريتشي، وكانت صدمتهم لا توصف. بدا كما لو أنّ ريتشي وأتباعه أصابهم مسٌّ من الجنون: كان الصليب واحدًا فقط من الرموز الموضوعة على ضريح الأسرة، "السماء" هي الكلمة التي تعني الله، والمسيحيون يؤدّون بجذلٍ

(٦٠) انظر: Whaley-Cohen، الصفحة ١١٠.

الشعائر قرب الأضرحة الكونفوشيوسية. هرع المبشّرون الجدد إلى البابا كليمنت الحادي عشر وأبلغوه أنّ جميع الرعايا الكاثوليك في الصين يتضرّعون إلى كونفوشيوس، وإلى أمواتهم، ويسبّحون السماء لأنّها تؤازرهم.

ردًّا على ذلك، أكدّ اليسوعيون ادّعاءهم أنّ كلّ هذه الشعائر دنيويةٌ ومدنية. لم يقف البابا إلى جانبهم هذه المرّة، لكنّ فكرة وجود إلحادٍ واسع الانتشار أضحت في متناول الجمهور؛ كما أنّها تموضعت في مكانٍ آخر أيضًا. لقد تحطّم مفهوم الإيمان العام. حين أدان البابا كليمنت الحادي عشر الشعائر الصينية في العام ١٧١٥، لم يعد يسمح للمهتدين الكاثوليك حتّى بمشاهدة الشعائر الكونفوشيوسية، "لأنّ مجرد التفرّج على الشعائر يعدّ وثنيةً مثلما هي المشاركة فيها"[٦١]. وأدّى ذلك إلى إزعاج الإمبراطور كانغكسي وانذهاله؛ فمنع البعثات في الصين. كان مرسوم الإمبراطور في العام ١٧٢١ ردًّا على البابا: " لإطلاق حكمٍ من خلال هذا التصريح، لا يختلف دينهم عن فرق البوذية والتاوية المتعصّبة الصغيرة. لم أشاهد أبدًا وثيقةً تحتوي هذا القدر من اللغو. من الآن فصاعدًا، ينبغي ألاّ يُسمح للغربيين بالتبشير في الصين، منعًا لمزيدٍ من المشكلات". في إنجلترا، راقت فكرة صينٍ ملحدةٍ لكثيرٍ من الربوبيين. ونجد ضمن إشارات كولينز للملحدين "الأدباء في الصين" و"أتباع سبينوزا"[٦٢]. جادل تندال في أنّه من غير الممكن أن يكون اليهود والمسيحيون هم الوحيدون المخصوصون بإدراك الحقيقة طالما أنّه يوجد ثلاثمائة مليون ملحدٍ صيني كانوا بطريقةٍ ما، كما يقول، على أفضل حال بكونفوشيوسيتهم.

---

(٦١) انظر:
"Decree of Emperor Kangxi", in Dan Li, trans., China in Transition, 1517 —1991 (New York: Van Nostrand, 1969).
الصفحة ٢٢-٢٤.

(٦٢) انظر: Berman, Atheism in Britain، الصفحة ٨٠.

عصر التنوير

لم يكن التشكيك في العقل الشيء الوحيد الذي عاد به الأوروبيون من رحلاتهم؛ فقد عادوا أيضًا بما يمكن احتساؤه أثناء الحديث عن المشكلة. لطالما كانت الحانات أمكنة الأحاديث المتطرفة، لأنّ الناس يجتمعون داخلها ولأنّ الكحول يطلق الألسنة. في القرن الثامن عشر، تدفّقت فجأةً القهوة والشاي إلى أوروبا. سرعان ما أصبحتا هوسًا دائمًا ساعد على ظهور المقاهي التي أدّت دور الحانات لكن بمستوىً أكثر هدوءًا ورقيًا. حين كتب اللورد شفستبري عن التهذيب والفلسفة، كان يوصي بآداب الحديث في مقاهي لندن. وفي باريس، كانت الصالونات هي المسارح العظيمة للفلسفة والمحادثة. حين أطلق فلاسفة عصر التنوير على أنفسهم تسمية "فرنسيي اللورد شفستبري"، لم يكن في ذلك إشارةً إلى شكّه فحسب، بل إلى التزامه بالتهذيب الجديد لمنع انتهاء الحديث الجدّي بشجار، أو من أن تهيمن الصفوة عليه(٦٣).

بدأت الصالونات الفرنسية حين سعت نساء الطبقة العليا في باريس مطلع القرن الثامن عشر إلى تحصيل العلوم الحديثة والفلسفات الراهنة. لقد مُنعن من التعليم الحقيقي، وكانت ثقافة زمانهن مشهورةً بالهزل - لكنّهن كنّ توّاقاتٍ للجوهري. بدأت هذه الحفلات بغرض تقويم النفس، جامعةً ثلّةً من أهم الباحثين والعلماء والمؤلفين على مائدة عشاءٍ فاخرٍ وبضع ساعاتٍ من تجاذب أطراف

---

(٦٣) انظر:

Dena Goodman, The Republic of Letters: A Cultural History of the French Enlightenment (Ithaca, NY: Cornell Univ. Press, 1994).

الصفحة ١٢٥.

الحديث. أمّا صاحبات الصالونات **salonnières** اللواتي استهللن ذلك كلّه، في العقود الأولى من القرن، فهنّ كلودين ألكسندرين غيران دو تنسان **Claudine-Alexandrine Guérin de Tencin**، والمركيزة دو لامبير **de Lambert**، وآن تيريز دو مارغونا دو كورسيل **Anne-Thérèse de Marguenat de Courcelles**. في الجيل التالي، افتتحت ماري تيريز جوفران **Marie-Thérèse Geoffrin** وجولي دو ليبيناس **Julie de Lespinasse** وسوزان نيكيه **Suzanne Necker** صالونات تغيير العالم الشهيرة في منتصف قرن التنوير[٦٤]. كانت أحداثًا جديرةً بالاحترام، لكنّها هامشيةٌ إلى حدٍّ ما أيضًا. هربت تينسان من ديرٍ للراهبات ومن النذور القسرية، وأنجبت طفلاً خارج نطاق الزوجية، ولم يكن ذلك سرًا. لكنّها لم تكن الفضيحة الأكبر في الجوار: كان ضيوفها رجالاً من أمثال مونتسكيو **Montesquieu**، الفيلسوف السياسي الراديكالي، وبرنار فونتنيل **Bernard Fontenelle**، الذي كان تبسيط العلم الحديث، وبخاصّةٍ الفلك، مساهمته الكبرى. دافع فونتنيل عن الكوبرنيكية، وانتقد المعجزات، وهجا الحروب الدينية. اعتبر كثيرون عمله أوّل نقاشٍ للكتاب المقدّس بوصفه أسطورةً[٦٥]. يمكن القول إنّ جوفران هي مبتكرة الصالون الباريسي بتقديمها الغداء مبكرًا، في الساعة الواحدة بعد انتصاف النهار، بحيث يستطيع الزوّار التحدث بعدئذٍ (والبقاء متيقّظين)، وتخصيص يومٍ منتظمٍ لكلّ صالونٍ على مدار الأسبوع. فقد خصّصت صالون يوم الاثنين للفنانين (كانت من أبرز جامعي اللوحات الفرنسية المعاصرة بين أقرانها)، وصالون الأربعاء

---

(٦٤) انظر: Goodman، الصفحة ٧٤-٧٥.

(٦٥) انظر:

Bernard Fontenelle, A Conversation on the Plurality of Worlds (1686), The Origin of Fables (1724), Of the Island of Borneo (1686).

للكتاب(٦٦). بينما نظمت الأخريات صالوناتهن في أيامٍ مختلفة، بحيث تستطيع كلّ واحدةٍ دعوة الأخريات. لعدّة عقودٍ، كان بوسع المرء، إذا كان مدعوًّا، حضور صالونٍ في كلّ يومٍ من أيام الأسبوع. بعضهم كان يقوم بذلك.

كانت الأفكار التي تناقش في هذه الصالونات مهمّةً في تاريخ الشكّ، وكذلك كان الدور السياسي والاجتماعي الذي لعبته هذه الأحداث مهمًّا. في نهاية الحروب الدينية، انتصرت السلطة: تنامت قوّة الملكية على حساب النبلاء، ردّ النبلاء على القوة المتنامية للدولة ودينها بابتكار فكرة "جمهورية الأدب"، وهي ضربٌ من دولةٍ داخل الدولة، حيث تسود المساواة ولا تكون الملكية حكَمًا في الأمور كلّها. كان الحكَم الجديد، في المقام الأول، هو صاحبة الصالون التي تحدّد الأحاديث في حجراتها بقدر ما تحسبها مفيدةً ومقنعةً. أمّا الرجال الذين تنافسوا للحصول على خطابات الدعوة وتمكّنوا من الحضور ومعاودته أسبوعًا وراء أسبوع لعقودٍ من الزمن، فقد سبّحوا بحمد مضيفاتهم بوصفهنّ مديراتٍ للحديث ومصدرًا لصلات العمل والنشر. كتب بعض الإيطاليين في أعقاب عودتهم من باريس إلى واحدةٍ من شهيرات صاحبات الصالونات وقالوا إنّهم حاولوا الاجتماع وحدهم، في وطنهم، لكن "ما من طريقةٍ لجعل نابولي شبيهةً بباريس ما لم نجد امرأةً ترشدنا، تنظّمنا، تكون جوفران بالنسبة إلينا"(٦٧).

لئن كانت صاحبات الصالونات قدّمن الجواب الأول على سؤال من ينبغي أن يحكم على الأفكار العقلية في جمهورية الأدب، فإنّهن ساعدن أيضًا على صياغة الجزء الثاني من الجواب، ألا وهو الرأي العام. أحدثت الصالونات وفرةً في

---

(٦٦) انظر: Goodman، الصفحة ٨٦.

(٦٧) انظر: Goodman، الصفحة ٨٩.

المطبوعات بقصد عرض حديث الصالون وأخباره على أوسع جمهورٍ ممكن. استهل بيل أوّل مجلّةٍ في جمهورية الأدب، مطلقًا عليها الاسم نفسه. مع تكاثر مثل هذه المجلات، لم تدفع طبيعتها المنفتحة الأشخاص العاديين إلى الانخراط في عالم الأفكار فحسب، بل مضت أبعد من ذلك، بدعوتها جميع القراء للمساهمة. كان ذلك كلّه متصوّرًا في تعبيراتٍ وصفتها صاحبات الصالونات: كان التنوير على وشك أن يصبح فعلاً اجتماعيًا للتعليم المتبادل.

في مثل هذه الصالونات والمجلات سعى فولتير **Votaire** (١٦٩٤-١٧٧٨) لإظهار فطنته الشهيرة. لم يكن فولتير ملحدًا، لكن من المرجح أنّه أوحى لمعظم الناس بنبذ دين طفولتهم أكثر من أيّ شخصٍ آخر في ذلك الزمن. تأمّلوا، على سبيل التذوّق، مدخله حول "ألوهية يسوع" في ’القاموس الفلسفي‘. يكتب فولتير: "لا يعترف أتباع سوسينوس، الذين يُعدّون مجدّفين، بألوهية يسوع المسيح. وهم يجسرون، مع فلاسفة الأزمنة الغابرة ومع اليهود والمحمديين ومعظم الأمم الأخرى، على ادعاء أنّ فكرة ابن الله فكرةٌ بشعة"، ويمضي لشرح كيف نمت فكرة يسوع بوصفه ربًّا في سياق التاريخ المسيحي[٦٨].

كان الاضطهاد العنيف، على الرغم من تناقصه التدريجي، لا يزال مسلّطًا ولعب فولتير دورًا رائدًا في إيقافه. في ستّينات القرن الثامن عشر، حين كان كاتبًا مشهورًا على نحوٍ استثنائي، باشر فولتير ثلاث حملاتٍ كبيرةٍ على أوضاع القمع الراهنة. أولاها قضية كالا. كان جان كالا وزوجته آن روز يربيان أربعة أبناءٍ وبنتين في تولوز الكاثوليكية إلى حدٍّ بعيد. كان أحد الأبناء قد تحوّل مؤخرًا

---

(٦٨) انظر:

Voltaire, The Philosophical Dictionary (New York: Coventry House, 1932).

الصفحة ٣٩٧.

إلى الكاثوليكية؛ وأعرب آخر عن رغبته بفعل الأمر نفسه لكنّه لم يواصل ذلك. في أحد أيام العام ١٧٦٢، وُجد هذا الابن مشنوقًا، وافترض الجيران الكاثوليك أنّ الفتى قُتل لمنعه من التحول إلى الكاثوليكية. نتيجةً لذلك، ألقي القبض على كامل أفراد الأسرة عدا البنتين الغائبتين – وحين عادتا، أُدخلتا قسرًا إلى الدير. وجدت هيئة محلّفي تولوز جان كالا مذنبًا، وتعرّض للتعذيب "الاعتيادي والاستثنائي"، ثم قُطِّعت أوصاله على عجلة التعذيب، وأخيرًا أُحرق حيًا. فرّ الأشقاء إلى جنيف، والتقى فولتير من تبقى من الأسرة وأقام دعوى لتبرئة جان: بحلول العالم ١٧٦٥، أعلنت محكمةٌ باريسيةٌ بالإجماع براءة جان. أعيد إلى الأسرة ما تبقّى من ملكيتها، وأتاحت هباتٌ من عامّة الناس ومن الملك نفسه لمن بقي من الأسرة عيشًا كريمًا. للمرّة الأولى، على ما يبدو، استطاع أديبٌ حشد الرأي العام لتأييد قضيّةٍ خاصّة، وقد انبثقت مقالته عن التسامح من هذه التجربة.

أمّا قضية فولتير الكبيرة الثانية في هذه المرحلة، فقد كانت قضية سيرفان التي امتدت طيلة تسع سنوات. هنا مجدّدًا، تُوجّه إلى أسرة سيرفان تهمة قتل أحد أفرادها – ابنةٌ هذه المرّة – لمنعها من التحول إلى الكاثوليكية. وتركّزت القضية الثالثة على شابٍ في التاسعة عشر من العمر يدعى لا بار رفض رفع قبّعته أثناء مرور موكبٍ دينيّ، وشوّه أيضًا صليبًا خشبيًا. تعرّض الشابّ للتعذيب ونُفّذ فيه حكم الإعدام بتهمة التجديف في العام ١٧٦٦. صدمت فولتير على وجه الخصوص فكرة أن يكون موت الشابّ قد حدث بسبب حيازته نسخةً من قاموس فولتير الفلسفي. جابه فولتير "هذا الحكم المقيت، والسخيف في الآن عينه، والذي يُلحق عارًا أبديًا بفرنسا". لهذا السبب تتبلت أعمال فولتير بوصية **"Ecrasez l'infame!"** (اسحقوا ما هو شائن!) – ما يعني سحق الكنيسة، إيقافها عند حدّها. تأمّلوا مدخله عن "الشهداء" في قاموسه الفلسفي. يوضح هنا كيف غالت الكنيسة في دور الشهادة في تاريخها نفسه:

> هل تريد همجيات موثقةً على أفضل نحو – مذابح مؤكّدةً على أفضل نحو، أنهارًا من الدماء تدفّقت حقًّا – آباءً وأمّهاتٍ وأزواجًا ورضّعًا نُحرت حناجرهم في الواقع، وكُدّست جثثهم واحدةً فوق أخرى؟ وحوشٌ غاشمة! ابحث عنها في حولياتك الخاصّة: ستجدها في الحملات الصليبية على الكاثاريين(*)... في يوم القديس بارثولوميو **Bartholomew** المروّع...

لقد سخر من فكرة أن يطلِق تسميةَ "وحش القسوة" على ماركوس أوريليوس، "من أغرق أوروبا بالدماء وغطّى تربتها بالجثث لإثبات أنّ الجسد نفسه يمكن أن يوجد في ألف مكانٍ في اللحظة عينها، وأنّ بوسع البابا بيع صكوك الغفران"![٦٩] المدهش في الأمر أن يكون ذلك الكتاب بين يدي الشاب لا بار، وأن تكون حيازة الكتاب أحد أسباب موته: تكمن الممارسة الوحشية في إقامة الحدّ بسبب تلك التهمة.

كان في جعبة فولتير أقوالٌ كثيرةٌ حول هذا الشأن، لكنّنا سنختار كلمةً أخيرةً من مدخل "تفاؤل" في قاموسه. تبنى شفستبري فكرة أنّ العالم آلةٌ ذاتية الحركة، وطالما أنّ الله استهلّه من دون نيةٍ بالتدخل فيه، فلا بدّ أن يكون عالمًا حسنًا. وما يبدو شرًّا ليس إلاّ كفّة ميزانٍ واحدة. اكتفى ليبنتز بمعظم ذلك، لكنّ الأمر لم يرقْ لفولتير. ومثلما لاحظ كثيرون – يحيل فولتير في نقاشه إلى أبيقور – هنالك قدرٌ هائلٌ من الألم في هذا العالم لا يبدو أنّه حسن التوزيع. إنّها دعابة كانديد

(*) نسبةً إلى الكاثار، وهي حركةٌ دينيةٌ لها جذورٌ غنوصية بدأت في منتصف القرن الثاني عشر، وعدّتها الكنيسة الرومانية الكاثوليكية آنذاك خارجةً على الدين المسيحي. تعود الحركة في أصلها إلى جنوب فرنسا (المترجم).

(٦٩) انظر: Voltaire، الصفحة ١٩٧.

Candide: يبشّر معلم البطل الساذج بأنّ هذا العالم هو خير العوالم الممكنــة، لأنّ الحياة تختصره إلى جوهر. هنا يصبح الهجوم الرئيــسي أوســع، لكنّــه ينحــصر بالمسألة عينها:

> **ماذا! أُطرد من مكانٍ مبهجٍ، حيث كان بوســعنا العــيش إلى الأبد، بسبب تناول تفاحة؟ ماذا! أننجب للشقاء أولادًا بائــسين سيعانون الأمرّين، وينجبون بدورهم من سيعاني مثلهم؟ ماذا! أنختبر الأدواء كافةً، نتجرّع كلّ المنغصات، نموت وســط الرزايــا، وفي طريقنا لنيل الثواب نكتوي بالنار للأبد – أهذا أفضل الممكنات؟**

عدّ فولتير أنّ وجود العالم يدلّ على وجود خالق، لكنّه لا يدلّ على أكثر من ذلك. "تظلّ مسألة الخير والشرّ في حالة تشويشٍ مستحكمٍ بالنسبة إلى من يسعون إلى سبر غورها في الواقع". إنّه نقدٌ أخلاقيٌّ للدين. يكرّر فولتير الابتسامة التي قابل فيها اليونانيون القدامى حماقة الأسطورة، وتذمّر قدامى العبــرانيين مــن العنايــة الإلهية، وأضاف غضبه من التعصّب الديني. أهاب ذلك الغضب، في تلك الفتــرة، بالناس أن ينفتحوا على عقول بعضهم بعضًا وأدّى إلى ازدهار عــصر التنــوير. وبدافعٍ من هذا التمرّد على عمليات الإعدام حرقًا، نمت مخالــب سياســيةٌ حتــى للشكّاك الذين يميلون إلى السكينة، والمنتمين إلى الطــراز القــديم، مثــل العلمــاء والمؤرّخين.

وضع دينــي ديــدرو **Denis Diderot** (١٧١٣-١٧٨٤) وصــديقه عــالم الرياضيات جان دلامبير **Jean d'Alambert** (١٧١٧-١٧٨٣) أشــهر مــشاريع التنوير، "الموسوعة"، وهي خلاصةٌ وافيةٌ للمعارف وبراعة إظهار الأسرار القديمة للجمعيات الحرفية وآخر التقنيات والأفكار الحديثة الفاضحة، وقد عــدّت معاديــةً

للدين إلى أبعد الحدود. من الجدير بالملاحظة أنّ دلامبير كان الابن غير الشرعي لكلودين ألكسندرين غيران دو تنسان، المذكورة آنفًا في الحديث عن الصالونات[٧٠]. لطالما كُتب عن دلامبير بوصفه ملحدًا، على الرغم من أنّ آخرين لاحظوا أنّه في بعض الحالات تراجع عن فكرة افتقار الكون لطابعٍ يشبه الروح. على أيّ حال، كان شكّاكًا ذي شأنٍ عالمي.

كان كتابه "حديث فيلسوفٍ مع المارشال دو" (١٧٧٧)، قصةً حقيقيةً لمحادثته مع السيدة المارشال. ينتظر رجلٌ عودة المارشال فتسأل زوجه العظيمة: أيكون "السيد كروديلي... ثمّ هل أنت من لا يؤمن بشيء؟"[٧١] وحين يقول بلى، تعبّر عن دهشتها من أنّ أخلاقه هي أخلاق المؤمن عينها. يبيّن ديدرو أنّ المرء لا يتخلّى عن الإيمان ليضمن لنفسه حرّية التصرف على هواه. الشخص المستقيم لا حاجة له بالوعيد والمراقبة، وكثيرٌ من المؤمنين لا يتّسمون بالاستقامة. كما أنّه يشير إلى أنّه "لو أصيب فجأةً عشرون ألفًا من سكّان باريس بولع التطبيق الصارم لموعظة الجبل [طوبى للمساكين... إلخ.]"، فسيكون هنالك "عددٌ كبيرٌ جدًّا من المجانين سترتبك الشرطة بصدد التعامل معهم"[٧٢]. لا يمكنك إخضاع أمّةٍ "لحكمٍ لا يناسب إلاّ قلّةً من المحزونين". من أجل جانبٍ أخلاقيٍّ أفضل، يقترح كروديلي "أن يرتبط خير الأفراد على نحوٍ وثيق بالخير العام بحيث لا يمكن المواطنَ أن يؤذي المجتمع من دون أن يؤذي نفسه"[٧٣]. لدى السيدة المارشال كثيرٌ من الأسئلة.

---

(٧٠) انظر: Goodman، الصفحة ٧٧.

(٧١) انظر:

Denis Diderot, Diderot: Interpreter of Nature (Westport, CT: Hyperion, 1937)،

الصفحة ٢١٨.

(٧٢) انظر: Diderot، الصفحة ٢٢٥.

(٧٣) انظر: Diderot، الصفحة 226.

تسأله بصدق: "ألا تصيبك بالكرب فكرة أنّك ستكون هباءً بعد الموت؟" فيوافقها أنّه "يفضّل أن يكون موجودًا".

السيدة المارشال: إن... كان رجاء حياةٍ قادمةٍ يبدو أثيـرًا ومعزّيًـا حتـى بالنسبة إليك، فلماذا تحرمنا منه؟

كروديلي: لم أحظ بهذا الرجاء لأنّ الرغبة لا تحجب عني إطلاقًا حماقة هذا الرجاء، لكنّني لا أحرم أحدًا منه(٧٤).

ويقول، لكنّك تستطيعين الاحتفاظ به فقط إن اقتنعت بأنّك ستبصرين من دون عينين، وتسمعين من دون أذنين، وتفكّرين من دون رأس، وتعشقين من دون قلب، وتشعرين من دون حواسّ، وتعيشين من دون أن تكوني في مكانٍ مـا، وتكـونين شيئًا لا موضع له ولا حجم. فتجيبه: "لكن من خلق عالمنا هذا؟"

كلوديلي: وما قولك أنت؟

السيدة المارشال: الله خلقه.

كروديلي: وما هو الله؟

السيدة المارشال: روحٌ.

كروديلي: وإن كانت روحٌ تخلق المادة، فلماذا لا تستطيع المادة خلق روح؟

السيدة المارشال: لكن لماذا ينبغي أن تخلقه؟

كروديلي: لأنّي أراها تقوم بذلك كلّ يوم.

---

(٧٤) انظر: Diderot، الصفحة 228.

يخترع الناس آلهةً (ويجتمع ما لا عقل له لخلق كائناتٍ لها عقل). راح الشكّ يمضي وقتًا ممتعًا، وأمام الملأ. كانت أجزاءٌ من الحوار السابق فاحشةً إلى درجةٍ شعر فيها كروديلي بأنّ عليه أن ينهض ويهمس في أذن السيدة – على سبيل المثال، أنّ الأخلاق الدينية تبيح الإضرار بسمعة امرأةٍ فاضلةٍ أكثر من إباحة التبوّل في وعاءٍ مقدّسٍ، على الرغم من أنّ ذلك الإضرار الأوّل، كما يقول، ذو شأنٍ كبيرٍ في الحياة المدنية وعادةً ما يمرّ من غير عقاب، في حين أنّ الحماقة غير المؤذية للتبوّل قد تودي بحياة المرء(٧٥). ومثل بيل، كانت لدى ديدرو لمسة رابليه، وقد ساعدت في الحقيقة على إذاعة أخباره، على الرغم من تظاهره عند الهمس بعدم التقوى وإنكاره عادةَ الارتداد. قال ديدرو أيضًا إنّ البشرية لن تتحرّر حتى يختنق آخر ملكٍ على الأرض في أحشاء آخر كاهنٍ عليها(٧٦).

يعدّ كلود أدريان هلفيتيوس **Claude-Adrien Helvétius** (١٧١٥–١٧٧١) من الموسوعيين أيضًا، وقد أُحرق كتابه "مقالاتٌ في العقل" (١٧٥٨) علانيةً في باريس. لم يتعرّض هو نفسه للأذى لأنّ زوجه، التي كانت صديقةً لخليلة فولتير الكاتبة النيوتنية صاحبة النفوذ إميليه دي شاتليه، كانت أيضًا صديقةً للملكة ماري أنطوانيت. على أيّ حال، لم تعد الإدانة آنذاك تعني بالضرورة الإضرار بكتابٍ ما، إذ تُرجم كتاب هلفيتيوس إلى معظم اللغات الأوروبية وقيل إنّه حقق أفضل المبيعات. كان ماديًا في مفهومه للكون ومقنعًا في أنّ الأخلاق غير الدينية هي الموجّه الحقيقي للفضيلة. ولقرنٍ على الأقل، سيكون لهلفيتيوس تأثيرٌ كبيرٌ على الشكّاك.

---

(٧٥) انظر: Diderot، الصفحة ٢٢٧.

(٧٦) انظر: "Diderot, "Dithyrambe sur la fête de rois.

حين يفكّر الناس في مصادر الشكّ الحديث، فإنّهم ينزعون حاليًا كما في ذلك الوقت للتفكير بالأدب والهزليات - باتت أعمال فولتير وديدرو الخفيفة شعارات عصر التنوير. لقد وصلت إلى أوسع جمهورٍ وغيرت طريقة تفكير عامّة الناس. مع ذلك، كان فيلسوف الشكّ الأكثر إبداعًا في تلك المرحلة هو الاسكتلندي ديفيد هيوم **David Hume** (١٧١١-١٧٧٦). من الصعوبة بمكانٍ البتّ فيما إذا كان الرجل يؤمن بالله. ففي الفصل ما قبل الأخير من كتابه "فحصٌ عن الفهم الإنساني" (١٧٤٨)، عرض شخصيّةً تؤدّي دور المدافع عن معتقدات أبيقور، التي تتكر "وجودًا إلهيًا وبالتالي عنايةً إلهيةً ومقامًا مستقبليًا". على هذا النحو، عرض هيوم حججًا كثيرةً في مواجهة المؤمنين المعاصرين، لكنّه كان يهتف بين حينٍ وآخر: "أيها الأثينيون!" لتذكير القرّاء بأنّه يتوجّه بحديثه حقًّا إلى قدامى اليونانيين. يبدو الأمر على نحوٍ لافتٍ مثل شخصٍ انتهى من الله، أقلّه لأنّه يتحدث عن أنّ المفهوم يصبح عقيمًا حين نسلّم بأنّنا لا نستطيع معرفة شيءٍ عنه. كذلك، إن كان نظام الأشياء كما هو، هو الله، فما الذي يضيفه قول إنّ الله موجود؟ نبرة صوته حول مسائل العناية الإلهية والحياة الأخرى والمعجزات صريحةٌ تمامًا. وبالطريقة عينها، يوضح هيوم أنّ الجانب الأخلاقي في الحياة اليومية قائمٌ على حقيقةٍ بسيطةٍ مفادها أنّ عمل الخير يؤدّي إلى راحة البال وإطراء الآخرين، وعمل الشر يؤدّي إلى النبذ والأسى. لسنا بحاجةٍ إلى الدين من أجل الجانب الأخلاقي، وما هو أكثر: الدين نفسه يكتسب جانبه الأخلاقي في المقام الأول من أخلاقيات الحياة اليومية(٧٧). إنّها فكرةٌ صغيرةٌ حصيفة. أمّا بالنسبة إلى إضافة فكرة الله إلى النظام، فيتساءل

---

(٧٧) انظر:

David Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding: A Letter from a Gentleman to His Friend in Edinburgh (Indianapolis: Hackett, 1977).

الصفحة ٩٣.

هيوم: لماذا التعب، لاسيّما بصدد الأخلاق؟ بعد ذلك كلّه، يجأر هيوم، "هل هنالك أيّ علامةٍ على وجود عدالةٍ إفراديةٍ في العالم؟"(٧٨).

أثار كتاب هيوم "محاورات في الدين الطبيعي" الذي نُشر في العام ١٧٧٩ ضجةً كبيرة. يدور الحديث بين فيلو وكلينثيس وديميا. من أين استقى تلك الأسماء؟ الجواب أنّ الكتاب برمّته رسالة حبٍّ لمحاورة شيشرون "طبيعة الآلهة"، ومن هذه المحاورة جاء الاسمان الأوّلان. في محاورة شيشرون، كان اسم معلّم كوتا المتشكّك فيلو؛ واسم معلّم الرواقي بالبوس كلينثيس (كان فيليوس يمثل وجهة النظر الأبيقورية). كذلك، قدّم شيشرون نفسه محاورته واستخلص نتائجها، مع أنّه مثّل أيضًا شخصية كوتا على نحوٍ صريح؛ وعلى الرغم من إيثاره شكوكية كوتا طيلة الوقت، إلاّ أنّه أعلن في النهاية فوز بالبوس وإلحاديته الرواقية الجافة. أمّا هيوم، فيتبنّى في محاورته مقدّمة شيشرون، ويعيد تأويلها قليلاً لكنّه يستبقي دعوى أنّ مسألة الله ينبغي معالجتها بأمانةٍ صريحة. كما أنّه يبقي على تصوّر أنّه هو نفسه يؤيّد هذه الحجج، لكنّه، مرةً أخرى، أصغر من أن يشارك فيها. مع ذلك، يمثل هيوم شخصية فيلو، كما أنّ كلينثيس (الذي يمثّل اسمه شخصية الرواقي) فيلسوفٌ ربوبي. أمّا ديميا، نسبةً إلى شخصية الأب الحازم في العالم القديم، فقد صُوّر بوصفه كاهن "الصراطية الجامدة والصارمة".

يعرض كلينثيس حجة الغائية: يصنع المنازل والآلات خالقٌ مفكّر، لذلك لا بدّ أن يكون للكون، المعقّد والمنظّم أيضًا، خالقٌ. يجادل ديميا في ضرورة وجود علّةٍ مطلقةٍ لتفسير سلسلةٍ هائلةٍ من العلل والمعلولات التي نشاهدها في العالم. يقدّم هيوم هاتين الحجّتين بوصفهما أفضل حجّتين على وجود الله، بعد ذلك يأتي

---

(٧٨) انظر: Hume، الصفحة ٩٧.

دور فيلو في تفكيكهما. يقدّم فيلو، نسبةً إلى اسم الشكوكي القديم، هنا أيضًا التأكيد الأبيقوري على أنّ العالم قادرٌ تمامًا على إحداث نفسه. كان فيلو مبدعًا ألمعيًا ومعاصرًا جدًّا، وهو يبيّن في مواجهة حجّة الغائية التي عرضها كلينثيس أنّ للعالم منطقه الداخلي الخاص وأنّ قدرًا كبيرًا من النظام الذي ندركه، على أيّ حال، موجودٌ حقًا في رؤوسنا – إنّها فقط الطريقة التي نرى فيها الأشياء. وفي مواجهة الحجّة القديمة للعلّة الأولى، يعرض هيوم الفكرة القديمة بالقدر نفسه ومفادها أنّه ما من سببٍ أصلاً للاعتقاد بوجود علّةٍ ومعلول. طرح هذا الشكّ شُكّاكٌ من الكارفاكا إلى الغزالي ونيكولاس من أوتركور **Nicholas of Autrecourt**؛ وجلبه هيوم إلى أوروبا الحديثة. حتّى إذا قبلنا بحجّة العلّة الأولى، كما يتساءل هيوم، لماذا ينبغي على ذلك السيل الهائل من العلل والمعلولات أن يبدأ من قوّةٍ خارجيةٍ تكتسب معناها من هناك؟ ربّما بدأت نفسها بنفسها وتعني تمامًا ما هي عليه.

حالما تبدأ المحادثة، يثير كلينثيس الربوبيُّ فيلو حول شكوكيته: "في الواقع، ألن يكون شخصًا سخيفًا من يتظاهر برفض شرح نيوتن المطوّل لظاهرة قوس القزح المدهشة لأنّ ذلك الشرح يقدّم تشريحًا دقيقًا لإشعاعات الضوء، مادةً تفوق حقًّا في نقائها إدراك البشر؟" يجيب هيوم: بلى، هنالك "شكوكيةٌ جاهلةٌ وحمقاء" تؤيّد الرعاع في تحيّزهم ضدّ ما لا يفهمونه بسهولة: "يقتنعون على نحوٍ راسخٍ بوجود الساحرات، مع أنّهم لن يقتنعوا بأبسط افتراضات إقليدس ولن يهتمّوا بها". لكنّ المتشكّكة الفلسفيين الأنقياء، حاليًا، يشكّكون فقط في قدرتنا على معرفة الميتافيزيقيا، ويعتقدون أنّنا نستطيع معرفة عالم الحياة اليومية. اتّخذ هيوم موقفًا وسطًا: تمحّص العالم وأنفسنا عقلانيًا هو ما يمكن فعله، وبالعمق الذي يستحقّه.

ثمّ يتوجه كلينثيس إلى الكاهن ديميا، ويسخر من أنّه حالما يشرع العقل في التقدّم في مواجهة الإيمان، فإنّ كلّ حجج "الأكاديميين القدامى" التي تتبنّاها الكنيسة الكاثوليكية تتميّز حاليًا بـ"جميع الاعتراضات التافهة للبيرونية الأكثر جسارةً وتصميمًا". يتشكّل الآن نوعٌ مختلفٌ من الشك، شكٌّ يدمج العقل بالشكوكية: كان لوك، كما قال، أوّل من قال إنّ الدين "فرعٌ من فروع الفلسفة"، وإنّنا نعيد النظر على الدوام بحقيقة مسألة وجود الله، تمامًا مثلما نفعل تجاه أيّ موضوعٍ آخر. وكما يرويها كلينثيس، "ما زال الشعور الحصيف للسيد لوك يتكاثر" من خلال شكوكية "بيل وبقية الماجنين"، مثلما في الوقت الراهن "يسلّم جميع أدعياء التفكير والفلسفة بأنّ كلمتي ملحد ومتشكّك مترادفتان تقريبًا".

يضيف كلينثيس عبارةً مهذّبةً: "ومثلما هو مؤكّدٌ بأنّه ما من رجلٍ يكون جادًّا حين يسلّم بالمبدأ الشكوكي، سأتمنّى بسرور وجود قلّةٍ يحافظون بجدّيةٍ على الإلحاد"، وذلك حين أقحم فيلو، شخصية هيوم، نفسَه في هذه اللحظة. صعّد فيلو الأمر قائلاً إنّ بيكون، "بتذكّر حماقة داود الذي أسرّ لنفسه بعدم وجود الله"، يلاحظ "أنّ للملحدين في هذه الأيام نصيبًا مضاعفًا من الحماقة؛ لأنّهم لا يرتضون أن يسرّوا لأنفسهم بعدم وجود الله، لكنّهم يجهرون أيضًا بهذا التجديف، فهم مذنبون بالتالي لطيشهم وحماقتهم. يبدو لي أنّ هؤلاء وأمثالهم، على الرغم من كونهم جادّين على الدوام، لا يمكن أن يكونوا مرعبين للغاية".

أي إنّ من هم ملحدون مرعبون، كما يفترض هيوم، هم الذين لا يطلقون الكلام على عواهنه. الحكماء يحافظون على صمتهم – أمّا الشكاك الحمقى فيتحدّثون. يقول هيوم: لكن حتى لو أدى ذلك إلى "ضمي إلى هذا الصنف من الحمقى"، فإنه لا يستطيع الامتناع عن إخبار كلينثيس بانطباعه المتعلّق بـ "تاريخ

الشكوكية الدينية وغير الدينية التي سلّيتنا بها". في "عصور الجهل... مثل تلك التي أعقبت تصفية المدارس القديمة"، كان الناس أكثر ثقةً، فاعتقد الكهنة أنّ خير وقايةٍ من"الإلحاد أو الربوبية أو أيّ شكلٍ من أشكال الهرطقة" هي في الدفاع اليقظ عن عقيدةٍ جامدة.

لكن في الوقت الراهن، بعد أن... تعلّم... الرجال... مقارنة المعتقدات الشعبية لمختلف الأمم وشتى العصور، غيّر كهّاننا الحصيفون كامل منظومتهم الفلسفية، وباتوا يتحدّثون بلغة الرواقيين والأفلاطونيين والمشّائين وليس بلغة البيرونيين والأكاديميين. إن فقدنا الثقة بالعقل الإنساني، فلن يكون لدينا حينئذٍ مبدأ آخر يرشدنا إلى الدين. إذًا، متشكّكةٌ في عصر، عقائديون في عصرٍ آخر؛ وأيًّا تكن المنظومة التي تناسب على أفضل وجهٍ أهداف أولئك السادة الموقّرين، بمنحهم سيطرةً على الجنس البشري، فإنّهم واثقون من جعلها معتقدًا وعقيدةً راسخة.

ينصّ جواب كلينثيس على أنّه من الطبيعيّ بالنسبة إلى الكنيسة أن تستخدم أيّ مؤلّفاتٍ مناهضةٍ "للملحدين والماجنين والمفكّرين الأحرار من الفئات كافّةً". هكذا تنتهي المحادثة بتشجيع فيلو، الذي يمثّل هيوم، إلحاديةً هادئة، في حين يعترف المؤمن بأنّ الإيمان يستخدم أيّ حجّةٍ رائجة.

يقدّم هيوم بضع ملاحظاتٍ تشكيكيةٍ أخرى فيها من الجمال ما لا يمكن إغفاله.

يمتلك الإله، وأسلّم بذلك عن طيب خاطر، قوىً وصفاتٍ كثيرةً لا نستطيع إدراكها: لكن إن لم تكن أفكارنا، كما هي، صائبةً وملائمةً ومطابقةً لطبيعته الحقيقية، فلا أعلم ما الذي يستحقّ التأكيد في هذا الموضوع. هل للاسم، من دون أيّ معنى، مثل هذه الأهمية العظيمة؟ أو بماذا تختلفون أيّها المتصوّفة، الذين تحافظون على الإبهام المطلق للإله، عن المتشكّكة أو الملحدين الذين يؤكّدون على أنّ العلّة الأولى لكلّ شيء مجهولةٌ وعصيةٌ على الفهم؟

إذًا، "أولئك الذين يحافظون على البساطة التامّة للكائن الأسمى" هم "باختصار، ملحدون من دون أن يدروا أنّهم كذلك". قد لا يكون لبساطةٍ تامّةٍ فكرٌ، كما يوضح، "عقلٌ لا تكون أفعاله وآراؤه وأفكاره واضحة المعالم ومتعاقبة؛ عقلٌ بسيطٌ كليًا، وثابتٌ تمامًا، هو عقلٌ ليس له فكرٌ ولا حجّةٌ ولا إرادةٌ ولا عاطفة، لا يحبّ ولا يكره؛ أو، باختصار، ليس عقلاً على الإطلاق. إنّ منحه هذه التسمية إساءة استخدامٍ للمصطلحات".

وفي محاجّةٍ آسرةٍ أخرى، يدفع هيوم فيلو للقول إنّه ما من شيءٍ على وجه البسيطة يستطيع اطلاعنا على كثيرٍ من شؤون الكون. ينبغي ألاّ تجعلنا أعجوبة الفكر الإنساني نتوقّع وجود فكرٍ في مكانٍ آخر: "أيّ امتيازٍ فريدٍ تتمتّع به هذه الإثارة المحدودة للدماغ التي ندعوها فكرًا، يجعله بالتالي جديرًا بأن يكون نموذجًا للكون بأسره؟ إنّ تحيّزنا لمصلحتنا يظهرها فعليًا في كلّ المناسبات؛ غير أنّه يتعيّن على صوت الفلسفة أن يحاذر من وهمٍ طبيعيٍ للغاية". في صياغةٍ ستقتَبَس كثيرًا، يقول هيوم إنّ "أسئلة أبيقور القديمة لا تزال من دون أجوبة. هل أراد منع الشر، ولم يستطع؟ وبالتالي هل هو مهم؟ هل هو قادرٌ، لكنّه لا يريد؟ وبالتالي هل هو ساخطٌ؟ هل هو قادرٌ ويمتلك الإرادة؟ هل هو شرّيرٌ إذًا؟" من وجهة نظره، العالم ليس شرًّا وليس خيرًا. يدافع فيلو أيضًا عن "الفرضيات الأبيقورية القديمة"، في أنّ العالم حدث مصادفةً، وأنّ "المادة تستطيع اكتساب الحركة من دون أيّ عاملٍ إراديٍّ أو محرّكٍ أوّل". يستمتع فيلو بذلك بطريقةٍ مماثلةٍ لاستمتاع تولاند به، مع مزيدٍ من الحذق، قائلاً إنّ الجاذبية والمرونة والكهرباء تحرّك الأشياء من غير إرادةٍ، مضيفًا، "علاوةً على ذلك، لماذا لا تتوالد الحركة بدافعٍ على مدى الأزل، ويبقى قوامها نفسه أو ما يقاربه محفوظًا في الكون". تساعد فكرة حفظ الزخم على توضيح مصدر الطاقة الجديدة – إنّها ليست طاقةً جديدة.

إذًا كيف أتت الحيوانات والبشر وكلّ شيءٍ آخر إلى الوجود؟ يقـول هيـوم: حدث ذلك بالتجربة والخطأ. أيّ حيوانٍ لا يتوفّر له نظامٌ داخليٌّ صحيحٌ سيلقى حتفه وسيتّخذ ما بداخله هيئة شيءٍ آخر – حتى لدى مجموعات الأجسام، فالمجموعـات المنظّمة تستمرّ مدّةً أطول، لذلك حينما تنظر حولك تشاهد قدرًا كبيرًا من النظـام. حتّى لو كانت الأشياء عشوائيةً كليًا، نستطيع توقّع وجود نظامٍ عرضيٍّ يستمر مدّةً أطول من مثالٍ مفترضٍ عن الفوضى. بل إنّه يفترض أنّ نماذج النظام قـد تكـون سمةً ملازمةً لكلّ ما هو مادي، وربما كان النظام الذي ندركه سليل تلك النمـاذج. في نهاية محاورته، يعلن هيوم بأنّ فيلو المتشكّك أكثر حكمةً من ديميا الـصراطي، لكن في اقتباسٍ شبه مطابقٍ لآخر سطرٍ من محاورة شيشرون، يزعم السطر الأخير في محاورة هيوم أنّ حجج كلينثيس الربوبي تجعلنا أكثر قربًا من الحقيقـة. تمامًـا مثلما هو الحال عند شيشرون، فالتلميح، على ما يفترض، درب السلامة.

لنتخيّل زيارة هيوم إلى باريس في الثانية والخمسين من عمره. إنّـه العـام ١٧٦٣، والمدينة زاخرةٌ بصالوناتٍ نابضةٍ بالحياة، وبجمهوريةِ الأدب الجـسورة. كان قد كتب كثيرًا من مؤلّفاته العظيمة، وأمسى حديث المدينة. في هذه الرحلة زار هيوم منزل البارون دولباك **d'Holbach** (١٧٢٣–١٧٨٩) وقدّم لتاريخ الشكّ حفلةً أخرى من حفلات عشائه الأسطورية. كان دولباك، إلى جانب ديدرو، أحد أشـهر عصبة أجسر فلاسفة التنوير وأصغرهم سنًا – في ذلك الحين، كان ديدرو ينـاهز الخمسين من عمره ودولباك الأربعين، بينما كان فولتير على سـبيل المثـال فـي التاسعة والستين، ومونتسكيو في الرابعة والسبعين. كان اللقاء عشاءً فلـسفيًا، مـن نمط الصالونات، ويروي ديدرو، الذي كان حاضرًا، القصة:

للمرّة الأولى على مائدة البارون، وجد السيد هيوم نفسه جالسًا بجواره. لا أدري لأيّ سببٍ خطر ببال الفيلسوف الإنجليزي أن يذكر للبارون بأنّه لا يؤمن بالملحدين ولم يرَ يومًا أيًا منهم. فقال له البارون: "احسب كم عددنا هنا، نحن ثمانية عشر". ثمّ أضاف: "لا ضير في إظهار القدرة على تعيين خمسة عشر منهم توًا: الثلاثة الآخرون لم يحسموا أمرهم بعد".

جادل ديفيد بيرمان في أنّ سبب قول هيوم إنّه لم يشاهد أيّ ملحدٍ هو "أنّ ملاحظة هيوم الاستهلالية كانت أقرب لمصافحة مونتسكيو: محاولةً لانتزاع ردٍّ ممّن يخمّن هويّته السرّية، والتواصل معه"(٧٩). إنها لحجّةٌ مقنعة. من الواضح أنّ النادرة كُتبت من وجهة نظر الجماعة الفرنسية، وهي مصممةٌ لإظهار مدى إسرافها. يظهر هيوم كأنّه مغفّلٌ إلى حدٍّ ما، وتستخدم النادرة لإثبات أنّ هيوم نفسه لم يكن ملحدًا. مع ذلك، ونظرًا لما كتبه هيوم لاحقًا، ولأنّه اشتُهر في باريس بسبب ذلك، فلن يكون المشهد معقولاً إلاّ إذا قرئ بالطريقة التي افترضها بيرمان من دون الهزء المتكلّف الذي أضافه ديدرو. على أيّ حال، ثمة في هذه المحادثة ما هو صفيقٌ نستشعره بالطريقة التي حدث بها: إنّها حفلة تجلٍّ كبيرٍ للشك.

إنّها أول مجموعةٍ من الملحدين المجاهرين بإلحادهم؛ من دون مواربةٍ، من دون تحذيراتٍ، فقط ليس هنالك آلهةٌ، ليس هنالك إله، ما من شيءٍ يشابه ذلك. للمّرة الأولى، لا ينزع الشكّاك للصمت، فليس ثمة خوف القتل أو النفي ولا خشية من سلوك الجماهير حين تقتنع بعدم وجود إلهٍ وجحيم. اعتقد هذا الحشد بتوافر جانبٍ أخلاقيٍّ للجميع من خلال العقل. النصّ المركزي هنا هو كتاب دولباك "نظام الطبيعة". كان دولباك متعمّقًا بمختلف تقاليد تاريخ الشكّ (أصدر معلّم أولاده،

---

(٧٩) انظر: Berman, Atheism in Britain، الصفحة ١٠٢.

على سبيل المثال، ترجمةً جديدةً للوكريشيوس)[٨٠]. لا يخلو من الدلالـــة واقـــع أنّ مقدّمة الكتاب التي كتبها نيجون **Naigeon**، صديقُ دولباك، كانـــت صـــفيقةً فـــي إلحاديتها التبشيرية. أي أنّ المؤلف لم يكن وحيدًا في موقفـــه المتطـــرّف للغايـــة. استهل نيجون مقدّمته بالتأكيد على أنّ فكرة الله مجرّد لغوٍ وتشكل عائقًا أمام مجمل التقدّم الإنساني. تولّى دولباك الأمر وواصل التحرّك، فأخذ من تولاند فكرةً مفادهـــا أنّ المادّة ليست بحاجةٍ إلى قوّةٍ خارجيةٍ، ناهيك عن المحرّك الأول؛ كما أنّه استعار من كولينز أيضًا. حرّر ديدرو الكتاب وأضاف إليه حواشي تحيل إلـــى الـــشكّاك، من شيشرون إلى هوبس. لم يتجنّب النصّ أبدًا زعمه بعدم وجود إلهٍ على الإطلاق.

أهنالك ما هو مخيفٌ أكثر من تأمّل النتائج المستخرجة مـــن تلـــك الأفكـــار المثيرة للتقزّز التي قدمّها لنا عن إلههم، أولئك الذين أوصونا بمحبته... والامتثـــال لأوامره؟ أليس من الأفضل بآلاف المرات الاعتماد على المادّة العميـــاء، أو علـــى طبيعة الفكر المعدمة، أو على المصادفة، أو على العدم، أو على إلهٍ من حجـــرٍ أو خشبٍ، من الاعتماد على إلهٍ ينصب الأفخاخ للبشر، ويدعوهم للخطيئة، ويجيز لهم ارتكاب تلك الجرائم التي كان يستطيع منعها، إلى حـــدّ أنّـــه قـــد يتمتّـــع بهمجيـــة بالاقتصاص منهم من غير حدود، مـــن دون أن ينتفـــع بـــذلك، مـــن دون ســـعيٍ لإصلاحهم، من دون أن يكونوا أمثولةً لإصلاح غيرهم؟[٨١]

---

(٨٠) انظر:
Alan Charles Kors, "The Atheism of d'Holbach and Naigeon", in Hunter and Wootton.
الصفحة ٢٩٢.

(٨١) انظر:
Baron d'Holbach, System of Nature, vol. 2, ch. 2, excerpted in Varieties of Unbelief: From Epicurus to Sartre, ed. J. C. A. Gaskin (Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall, 1989).
الصفحة ٩٢.

ضاهى هذا النقد الأخلاقي للإحراق في جهنّم النقدَ الأخلاقي للإحـراق فـي الأرض في ساحة الإعدام حرقًا. ما من إلهٍ على الإطلاق يجعـل سـلوك البـشر، من خلال المقطع السابق، يبدو أكثر فظاعةً. "تخلّوا عن أوهامكم"، كمـا يوصـي، "اشغلوا أنفسكم بالحقيقة؛ تعلّموا فنّ العيش بسعادة؛ اجعلـوا أخلاقكـم وحكومـاتكم وقوانينكم أكثر كمالاً؛ اهتمّوا بالتربية والزراعة، وبالعلوم المفيـدة حقًّـا؛ اشـتغلوا بحمية". تمتّعوا بالملذات وضاعفوها، و"إن كان لا بدّ من الأوهام، أجيزوا للكائنات الأخرى أن يكون لها أوهامها أيضًا؛ ولا تنحروا إخوانكم إن لـم يكـن بوسـعهم الهذيان على طريقتكم"[٨٢]. أخيرًا، يتحسّر، "إن كانت نقائص طباعكم تتطلّب دعامةً مرئيةً، اتّخذوا ما قد يتناسب مع مزاجكم، اختاروا الدعامات التي ترون أنّها معـدّةٌ لتقوية هيكلكم المزعزع"، لكن لا تدعوا هذه "الكائنات المتخيلة" تبلـبلكم أو تنـسيكم واجبكم الحقيقي، مؤازرة البشر الحقيقيين المحيطين بكم. ذلـك هـو منـشأ تهمـة "الدعامة". لم يظهر أحدٌ منصرفًا بمثل هذه الـصفاقة عـن الإيمـان منـذ أزمنـة العالم القديم.

دشّن كتاب "انحدار الإمبراطورية الرومانيـة وسـقوطها" لإدوارد جيبـون **Edward Gibbon** (١٧٣٧-١٧٩٤) تطوّر تاريخٍ علمانيٍّ دقيقٍ جديد. قبل ذلـك، تمثّل الفهم المقبول في أنّ المسيحية سيطرت على الإمبراطورية الرومانية لأنّ الله قدّر لها ذلك، وأنّ أباطرة الرومان الرهيبين ضحّوا بجموعٍ هائلةٍ مـن المـسيحيين الأوائل، وأنّ المسيحيين سادوا بمشيئة الله. في هذا النموذج، كانت روما أفضل مـا فعلته البشرية إلى حين اندلاع ثورةٍ جديدة، ثمّ تدخّل الرب، وأصلح العالم، وتهاوت روما. لم يكتفِ جيبون بسرد الحكاية من دون تدخّل الرب، بل سرد أيضًا انحـدار

---

(٨٢) انظر: Holbach, ch. 8، مثلما ورد في: Gaskin، الصفحة ٩٥.

روما بوصفه نتيجة الإصابة بانتشار المسيحية في أرجاء الإمبراطورية والتسبّب بخرابها. إنّه محتوىً بالغ التأثير. للحصول على جرعةٍ سريعةٍ من مزاج جيبون، استمعوا إليه وهو يتحدّث عن عالمية المسيحية وحصريّتها – الإصرار على أنّ المسيحية فقط هي الممارسة: "تبدو هذه الآراء الجامدة، التي لم تكن معروفةً للعالم القديم، وقد سكبت روح المرارة في منظومة محبّةٍ وانسجام"(٨٣). يستشهد جيبون بتيرتوليان ليدعنا نرى هؤلاء المسيحيين كمتوحشين: "أنتم مولعون بالمشاهد المسرحية"، كتب أحد آباء الكنيسة،

باستثناء أعظم المشاهد، يوم الحساب الأبديّ والأخير للكون، كم ستعجبني وتضحكني وتمتعني وتبهجني مشاهدة كثيرٍ من الملوك المتعجرفين والآلهة المتخيّلة وهم يئنّون في أعماق هاوية الظلمات... يذوبون في نيرانٍ سعيرها أشدّ من سعير تلك التي أضرموها في المسيحيين؛ عددٌ كبيرٌ من الفلاسفة الحكماء تتورّد وجوههم في اللهب المتوهّج، بصحبة دارسيهم المضلّلين؛ عددٌ كبيرٌ من الشعراء المشهورين يرتجفون أمام المحكمة... عددٌ كبيرٌ من المسرحيين... عددٌ كبيرٌ من الراقصين(٨٤).

ثمّ يقول جيبون، "لكنّ إنسانية القرّاء ستجيز لي إسدال الستار على هذا التصوير الجهنمي الذي يتابعه إفريقيٌّ متحمسٌ في تشكيلةٍ طويلةٍ من المُلَح الوحشية المتكلّفة"(٨٥).

---

(٨٣) انظر:

Edward Gibbon, The Decline and Fall of the Roman Empire (New York: Modern Library, 1954).

الجزء الأول، الصفحة ٤٠٦.

(٨٤) انظر: Gibbon، المجلد الأول، الصفحة ٤٠٦.

(٨٥) انظر: Gibbon، الجزء الأول، الصفحة ٤٠٧.

قبل إصدار الكتاب، أرسل جيبون بعضًا من تلك الصفحات إلى هيوم في العام ١٧٧٦، وحين ردّ عليه هيوم ممتدحًا أسلوبه وثقافته، أضاف: "كان محالاً معالجة الموضوع كيلا ينسحب الارتياب عليك، وبمقدورك توقّع أن تثار ضجّةٌ كبيرة"[٨٦]. وقد حدث ذلك.

يوضح جيبون أيضًا أنّ اضطهاد المسيحيين في الإمبراطورية الرومانية كان متفرّقًا ولم يكن أبدًا منتظمًا وواسع الانتشار. وهو لا يروي الحكاية كمعركةٍ بين الخير والشر، بل بالأحرى كاضطرابٍ أحدثته طائفةٌ لم تقدّم فروض الاحترام الواجبة لرموز الدولة. لم يكن هنالك كثيرٌ من الشهداء بأيّ حال، كتب جيبون، معلنًا "حقيقةً سوداويةً تقحم نفسها في العقل الممانع"، مفادها أنّه "حتى الاعتراف" بأنّ كلّ تاريخ الاستشهاد المسيحي مدوّنٌ، "أو أنّ التقوى مدّعاةٌ... لا بدّ من الإقرار بأنّ المسيحيين، في سياق خلافاتهم الداخلية، أوقعوا ببعضهم من الأرزاء أكثر ممّا لاقوه من حماسة الكفار"[٨٧]. إنّ عدد البروتستنت "المنفّذ فيهم حكم الإعدام في مقاطعةٍ واحدةٍ وفي عهد حكمٍ واحدٍ يتجاوز كثيرًا الشهداء الأوائل في فترة القرون الثلاثة للإمبراطورية الرومانية". سيمثّل اسم جيبون من الآن فصاعدًا الشكّ الديني.

هنالك كثيرٌ من الشكّاك أقل شهرةً قاموا بتبسيط هذه الأعمال. سأشير فحسب لواحدٍ من أفضلهم، المركيز دارجان **Marquis d'Argens**، جان باتيست دو بوايه **Jean-Batiste de Boyer** (١٧٠٤-١٧٧١). زعم كتابه "الأدب الصيني" بأنّ كاتبه هو الرحّالة سيو تكيو، ما أتاح لدارجان إصدار نقدٍ مستمرٍ للعادات الأوروبية كما

---

(٨٦) انظر:
J. Y. T. Grieg, The Letters of David Hume, 2 vols. (Oxford: Clarendon, 1969).
الجزء الثاني، الصفحة ٣١٠.

(٨٧) انظر: Gibbon، الجزء الأول، الصفحة ٥٠٤.

لو أنه من غريبٍ بريء. أثبت مونتسكيو نجاعة التقنية سابقًا، لكنّ دارجان استخدم الوسيلة لمسألة الشكّ، ومن ضمن ذلك النقاش المعاصر بين الإلحادية والربوبية. رأى الراوي الصيني المتخيّل هذه النقاشات بوصفها عامةً، وكلًّ الشعوب مفعمةً بهذه المشاغل. في المخيلة الشعبية، كان للشكّ القائم مختلف المستويات والأفراد، وكان شاغل الناس في أرجاء العالم كافّةً.

فرانكلين وبين وجيفرسون وآدمز

ولد بنيامين فرانكلين **Benjamin Franklin** في بوسطن في العام ١٧٠٦. حين غادر المدينة كمراهق، كان ذلك من جانبٍ ما لأنّ، بحسب كلماته، "نقاشاتي غير المتحفّظة حول الدين بدأت تجعل الناس الصالحين يشيرون إليّ برعبٍ بوصفي كافرًا أو ملحدًا". لقد ترعرع كمشيخانيٍّ ورعٍ لكنّه سرعان ما أصبح شكّاكًا:

> **بالكاد كنت قد ناهزت الخامسة عشر، حين بدأت بالتشكيك بالوحي نفسه بعد تشكيكي بعدة نقاطٍ متتالية متنازعٍ عليها في مختلف الكتب التي قرأتها. وقعت في يدي كتبٌ مناهضةٌ للربوبية... وكان أن أثّرت فيّ على نحوٍ يعاكس المقصود منها؛ فقد بدت لي حجج الربوبيين، التي اقتُبست ليتمّ دحضها، أقوى بكثيرٍ من تفنيداتها. وسرعان ما صرت ربوبيًا خالصًا.**

انضم فرانكلين لأول محفلٍ ماسونيٍّ في أمريكا في العام ١٧٣٤ وأصبح رئيسًا له. وقد أقام عند هيوم حين كان يؤدي عملاً حكوميًا في أدنبرة؛ في سنواته الأخيرة عرف الشاب توماس بين وشجّعه؛ وأمضى وقتًا في أيامه الأخيرة في

باريس حيث عرض الزواج على آن كاثرين دو لنفيل **Anne-Catherine de Ligniville**، أرملة الشكّاك الكبير هلفيتيوس، لكنّها لم توافق. كان شكّ فرانكلين حصادَ عصر التنوير، لكنّ مطالب الجيل التالي كانت أكثر ثوريةً.

توماس بين (١٧٣٧-١٨٠٩) شخصيةٌ استثنائيةٌ في قصتنا. وبسبب تأثيره العميق بالتحرك نحو الاستقلال الأمريكي، انتُخب أيضًا في الجمعية التشريعية الفرنسية أثناء الثورة الفرنسية. كتب خلال إقامته في فرنسا بحثه الأساسي حول الدين، "عصر العقل"، وهرّبه من باريس ليُنشر في العام ١٧٩٤. لم يكن موفور الحظ، إذ كاد يفقد حياته في الثورة. وحين عاد إلى الولايات المتحدة الأمريكية في العام ١٨٠٢، مدّ له جيفرسون يد العون.

كان بين مقدامًا: "كلّ كنيسةٍ أو ديانةٍ قوميتين توطّدتا بادعاء مهمّةٍ خاصّةٍ من الله... وكلّ كنيسةٍ من هذه الكنائس تتّهم غيرها بالكفر؛ ومن جانبي، فأنا أجحدها كافّةً".(٨٨) وعن برهان الوحي، يقول إنّه لو سمع شخصٌ ما صوت الله، "فهو وحيٌ إلى ذلك الشخص وحده". إنها نقطةٌ وجيهة. وقد بيّن أنّه "حين يُطلع عليها شخصًا آخر"، ويُطلع ذلك الشخص الآخرين عليها، "فهي وحيٌ للأول فقط وشائعاتٌ للآخرين؛ وبالتالي فهم غير ملزمين بالإيمان بها". سنتوقّع شيئًا من النشاط الأدبي للرجل الذي أقنع بعض المزارعين الإنجليز النائين بإعلان استقلالهم عن ملكهم. ولم يخيب بين الأمل: "حين يقال لي أيضًا إنَ امرأةً، تدعى مريم العذراء، قالت إنّه سيكون لديها ولدٌ من دون معاشرة أيّ رجلٍ، أو حدث لها ذلك، وإنّ خطيبها يوسف قال إنّ ملاكًا أخبره بذلك، فلي الحق أن أصدّق الخبر أو لا أصدقه". يذكّرنا المطلب بأنّ عامّة الناس وشخصيات الثقافة الشعبية، هاجموا في الماضي الأفكار

---

(٨٨) انظر: Thomas Paine, The Age of Reason (Amherst, NY: Prometheus, 1984)، الصفحة ٩.

الأسطورية الخاصّة بحياة يسوع، لكنّ الفلاسفة دعوه وشأنه وتصارعوا مع ربّ الفلاسفة. أمّا بين، فقد قام بالأمرين معًا، كافح فكرة المحرّك الأول، غير أنّه هاجم ايضًا مظهر المسيحية الأسطوري. اكتشف بين بطلاً ظريفًا في تاريخ الشكّ، فكتب: "يبدو أنّ توما لم يؤمن بالقيامة ولن يؤمن، كما قالوا، ما لم يبصر بعينه ويلمس بيده. وكذلك سأفعل: والسبب وجية على حدٍّ سواء بالنسبة لي وللآخرين كما كان بالنسبة إلى توما"(٨٩). هكذا جرى التعرّف أخيرًا على توما الشكّاك بوصفه رمزًا إيجابيًا للشك.

كذلك، استخدم بين التاريخ لإحداث تأثيرٍ هائلٍ: "أفضل الأدلة المتبقية لدينا اليوم والمتعلّقة بذلك الشأن هم اليهود. فهم أحفاد من عاشوا في الأيام التي قيل إنّ هذه القيامة والصعود حدثا فيها، وقد قالوا إنّ ذلك لم يكن صحيحًا"(٩٠). كما أنّه ذكّر قراءه بأنّ يسوعًا ولد يهوديًا وبقي يهوديًا؛ وبأنّ منزلة مريم تطوّرت من منزلة الإلهات القديمة. "استحال تأليه الأبطال تمجيدًا للقدّيسين"، كما يوضح، وبمرور الوقت، "ازدحمت الكنيسة بالقدّيسين مثلما ازدحم البانثيون بالآلهة، وكانت روما مكانًا لكليهما"(٩١). النظرية المسيحية هي "وثنية باحثٍ في علم الأساطير، تكيّفت مع أغراض السلطة والثروة"، وتتكيّف الآن مع "العقل والفلسفة للقضاء على الاحتيال ثنائي الطبيعة".

حذّر بين من أنّ حجّته لم تكن موجهةً ليسوع الحقيقي: "لقد كان رجلاً ودودًا وفاضلاً، والأخلاق التي بشّر بها، وما يستتبعها من سلوك، كانت مفعمةً بالخير

---

(٨٩) انظر: Paine، الصفحة ١٣.

(٩٠) انظر: Paine، الصفحة ١٣.

(٩١) انظر: Paine، الصفحة ١١-١٢.

والإحسان، وعلى الرغم من أنّ كونفوشيوس وبعض الفلاسفة اليونانيين... وكثيرًا من الأخيار على مرّ العصور بشّروا بمنظوماتٍ أخلاقيةٍ مشابهةٍ، لكنّ أيًّا منها لم يبزّ منظومة المسيح"(٩٢). كتب بين أنّ كهنة اليهود أدركوا أنّ المسيح يمثّل تهديدًا لهم، ومن المحتمل أنّه يعتزم تخليص الأمة اليهودية من نير عبودية الرومان". إذًا بين قلق كهنة اليهود وغضب الرومان، "فقد هذا الثوري والمصلح الفاضل حياته". لقد تحدّث عن يسوع كما لو أنّه يتحدث عن توم بين. هكذا ظنّ بين أنّه يقوم بأفضل عملٍ ممكنٍ - كان ثوريًا ومصلحًا فاضلاً - ووضع خطًا فاصلاً بين ولاءات حياته وتلك المرتبطة بيسوع الدنيوي. في عصر الحداثة، ستجد الدوافع الدينية التقليدية بالنسبة إلى كثيرين ترجمتها في السياسة.

بالنسبة إلى شكّاكٍ مؤسّسٍ ناضجٍ، تأمّلوا توماس جيفرسون (١٧٤٣-١٨٢٦)، الرئيس الثالث للولايات المتحدة الأمريكية. كتب جيفرسون في رسالةٍ شخصيةٍ إلى صديق:

> **مثلما قلت عن نفسك، أنا أيضًا أبيقوري. في نظري، تعاليم أبيقور الأصيلة (وليس الملفقة) بكلّ ما فيها من عقلانيٍّ فلسفةٌ أخلاقيةٌ خلّفتها لنا روما واليونان. قدم لنا ابكتيتوس في الواقع ما هو جيدٌ لدى الرواقيين؛ أمّا ما تبقّى من عقائدهم، فكلّه رياءٌ وتجهّم"(٩٣).**

(٩٢) انظر: Paine، الصفحة ١٢.

(٩٣) انظر:
Thomas Jefferson, "To William Short, October 31, 1819", in A Jefferson Profile: As Revealed in His Letters, ed. Saul K. Padover (New York: John Day, 1954).
الصفحة ٣٠٦.

كان ابكتيتوس أكثر الرواقيين تشديدًا على أخوة الإنسانية. بكلمتـــي "الريـــاء والتجهم"، هزأ جيفرسون من بعض الرواقيين الذين يشدّدون على إخفاء الألم. لكنّه حذّر من إطلاق الأحكام عليهم بقسوة. تتواصل الرسالة (من دون انقطاع): "كانـــت جريمتهم الكبرى افتراءاتهم على أبيقور وتشويه تعاليمـــه؛ بحيـــث تتفجـــع علـــى شخصية شيشرون الخفية المتواطئة". أي أنّ جيفرسون متـــضايقٌ مـــن شيـــشرون لتعامله الفظّ مع الأبيقورية في كتاب "طبيعة الآلهة" – ويمكن أن نتـــذكر الـــسخف الذي أسبغه على فيليبوس. يتابع جيفرسون عن شيشرون:

> **مسهبٌ، مضجرٌ، فصيحٌ، لكنّه ساحرٌ. نموذجه عن أفلاطون بليغٌ مثله، يتصرّف بعيدًا عن التأملات الباطنية المستغلقة علـــى العقل الإنساني، ألّهته فرقٌ بعينها انتحلت اسم المسيحيين؛ لأنّهم وجدوا، في مفاهيمه الضبابية، أساس ظلماتٍ مستغلقةٍ حيـــث تنشأ تلفيقاتٌ كهذيانٍ لاختراعهم الخاص. ألصق بـــه الـــذين زعموا أنّه مؤسّسهم أبوّة هذه التلفيقـــات التجديفيـــة، لكنّـــه سينكرها بسخط من استثارته بحقّ التصاوير الساخرة لدينه.**

هنالك الآن تهمةٌ رئاسية. يوبّخ جيفرسون هنا أفلاطـــون لاختراعـــه فكـــرةً غامضةً عويصةً تحولّت منذ ذلك الوقت إلى إلهٍ على يد من أطلق علـــيهم تـــسمية مسيحيين، الذين وجدوا أنّ مادتهم المختلقة المجنونة تجد سندًا لها لدى أفلاطون. ثمّ يقول جيفرسون إنّ ذلك كلّه عُلّق بصورةٍ خاطئةٍ على يسوع، الذي كان ســـيرفض المسيحية بأسرها لو علم ما آلت إليه. وفي مكانٍ آخر، من خلال التعرض لصوفية أفلاطون الملفّقة، يلقي جيفرسون أحد أعظم التصريحات الاعتراضية في التاريخ:

(بالتحدّث عن أفلاطون، سأضيف أنّه ما من كاتبٍ، قديمٍ أو حديث، حيّر العالم بتأثيرٍ مضلل **ignis fatui**، في الأخلاق والسياسة وعلم الطبيعة أكثر من هذا الفيلسوف الشهير. قارنوا، لتعيين مثالٍ واحد، رؤيته في علم الطبيعة للاقتصاد الحيواني، في "التيماوس"، برؤية السيدة برايان في كتابها "محادثاتٌ في الكيمياء"، ووازنوا بين علم الفيلسوف المعظّم والحسّ السليم للسيّدة المتواضعة. إلاّ أنّ رؤى أفلاطون هيّأت أساسًا لمنظومات لانهائيةٍ من اللاهوت الصوفي، ولهذا السبب فهو كلّ شيءٍ عدا تبنّيه قدّيسًا مسيحيًا. لا ريب أنّه آن أوان تفكير الرجال بصورةٍ مستقلة، والتخلّي عن مرجعية أسماءٍ عُظّمت على نحوٍ زائف. كما أنّه آوان العودة عن هذه الجملة المعترضة)[٩٤].

كانت مرغريت برايان **Margaret Bryan** فيلسوفةً طبيعانيّةً ومدرّسةً. من بين أعمالها، كتاب "نظامٌ مختصرٌ لعلم الفلك" الذي نشرته في العام ١٧٩٧ مع صورةٍ تضمّها وابنتيها في واجهة الكتاب. في العام ١٨٠٦، أصدرت السيدة برايان كتاب "محاضرات في الفلسفة الطبيعية" (ثلاثون محاضرةً في علم توازن السوائل وعلم الضوء وعلم الخصائص الميكانيكية للغازات وعلم الصوت)، مع ملاحظةٍ تشير إلى أنّ "السيدة برايان تعلّم الشابّات في منزل برايان في بلاكهيث". صدر "محادثاتٌ في الكيمياء" في العام نفسه. إنّ ثناء جيفرسون على السيدة برايان على حساب أفلاطون لغزٌ يكمن مفتاحه في سياق الشك.

في نفس تلك الرسالة، لا بدّ أنّ وليام شورت، صديق جيفرسون، سأل عن الأخلاقيين، لأنّ جيفرسون بدا كمن يضع قائمةً، قائلاً إنّ سقراط كان عظيمًا، لكن ليس لدينا شيءٌ ممّا كتبه، وأنّنا لا نستطيع الوثوق بأفلاطون؛ وسينيكا كان صالحًا.

---

(٩٤) انظر:
Jefferson, "To William Short August 4, 1820", in The Works of Thomas Jefferson, H. A. Washington,ed. (New York: Townsend, 1884).

المجلد الثاني، الصفحة ٢١٧.

لكنّ أعظم مصلحي الأديان الفاسدة في بلدانهم هو يسوع الناصري. استخلاص ما يخصته حقًا من الهراء الذي طُمر فيه، والذي يمكن تمييزه بسهولةٍ ببريقه حين يُفصَل عن تفاهات كاتبي سيرته، كما يفصل الماس عن الخبث.

يقول جيفرسون، إذا كان لدينا نصٌ صافٍ يتضمّن أقوال يسوع الحقيقي، فسيساعد على قهر التحيّز والتعصب الأعمى.

فكرت أحيانًا بترجمة ابكتيتوس (لأنّه لم يترجَم إلى الإنجليزية أبدًا على نحوٍ متقن) بإضافة تعاليم أبيقور الأصلية من كتاب غاسيندي "التركيب"، وخلاصةٍ من الرسل الإنجيليين لما اتّسم به من فصاحةٍ ورهافةٍ في تخيّل يسوع. أخيرًا قمت بمحاولةٍ عجولةٍ منذ اثني عشر عامًا أو خمسة عشر. استغرق العمل ليلتين أو ثلاثًا، في واشنطن، بعد انجاز الواجب المسائي في قراءة رسائل وأوراق النهار. لكنّها الآن، وأنا قاب قوسين أو أدنى من القبر، مشاريع مثالية بالنسبة لي. فعملي خداع وهن الحياة الآفلة، كما أسعى لفعل ذلك، ببهجة قراءة الكتب الكلاسيكية والحقائق الرياضية، وسلوان فلسفةٍ صحيحةٍ لا تكترث بالرجاء والخوف على حدٍّ سواء.

يساعد إخلاص جيفرسون لأبيقور على توضيح عبارة "السعي إلى السعادة" في إعلان الاستقلال. إنّ جيفرسون هو من أعدّ قانون توطيد الحرية الدينية في الولايات المتحدة، على قاعدة أنّ معتقدات الإنسان لا يمكن أن تكون إكراهيةً. كان ذلك أعظم مساهماته وقد كافح من أجله طيلة حياته.

يستطيع المرء قراءة مئات السطور المدهشة في تصويرها المجازي، يقول فيها جيفرسون أمام الملأ أنّ الدين هو بالكامل شأنٌ بين كلّ شخصٍ وربّه، وليس شأن أيّ شخصٍ آخر إطلاقًا. لكنّ نصيحته للأصدقاء هي التالية:

ثبتوا العقل بإحكامٍ إلى مقعده، واعرضوا أمام محكمته كلّ حقيقةٍ وكلّ رأي. استجوبوا بجرأةٍ حتّى وجود الله؛ لأنّه، إن كان موجودًا، جديرٌ بإجلال العقل أكثر من الخوف الأعمى... لا تدعوا أيّ خوفٍ من عواقب هذا التحقّق يثنيكم عنه. وإن انتهى إلى اعتقاد أنّ الله غير موجود، فستجدون دوافع للفضيلة في مسرّة وسلوى ممارستها وفي محبّة الآخرين التي ستحدثها لكم(٩٥).

إنّها عينةٌ مذهلةٌ من التاريخ الأمريكي. كذلك، يوضح جيفرسون، "شهدت العصور القديمة كافّةً على حكمة سقراط المتفوّقة، وميّزت الفضيلة بمسرّة وسلوى ممارستها وفي محبّة الآخرين التي تحدثها لكم"(٩٦). حين يخبرنا أفلاطون أمورًا باطنيةً للغاية، نستطيع الوثوق بأنّها مجرد "نزوات دماغ أفلاطون الضبابي".

في رسالةٍ إلى شورت، يدافع جيفرسون عن مفهومه عن يسوع، قائلاً لو كان يسوعًا ادّعى الأمور التي قال الناس إنّه ادعاها، لكان دجالاً، لذلك فإنّ علمنته تخلّصه من هذا الخزي. من السهولة بمكانٍ، كما يؤكد لشورت، فصل الحماقة الدينية عن الفلسفة. بعد كلّ ذلك، فإنّ المؤرّخين حين "يخبروننا عنٍ حديث العجول، وعن تماثيل تنضح دمًا، وأمورٍ أخرى تخالف مجرى الطبيعة، نرفضها بوصفها خرافاتٍ لا صلة لها بالتاريخ"(٩٧). يقول جيفرسون أيضًا إنَ يسوعًا أراد أن يعقلن

---

(٩٥) انظر:

Thomas Jefferson, "To Peter Carr, August 10, 1787", in Basic Writing of Thomas Jefferson, Philip S. Foner, ed. (New York: Wiley , 1944).

الصفحة ٥٦١. كان كار أحد أولاد أخوة جيفرسون المفضّلين لديه.

(٩٦) انظر: "Jefferson, "To Peter Carr، الصفحة ٥٦٢.

(٩٧) انظر: "Jefferson, "To William Short, August 4, 1820، المجلد الثاني، الصفحة ٢١٧.

الديانة اليهودية، ولهذا السبب كرّس نفسه للقضاء على "الاحتفالات الدينية والتهريجات والطقوس عديمة الجدوى" التي "ليس لها تأثيرٌ على إقامة المرافق الاجتماعية التي تشكّل جوهر الفضيلة"، والتبشير، عوضًا عن ذلك، "بمحبّة البشر والبرّ والإحسان". يشبه اليهود القدامى الذين صوّرهم جيفرسون مسيحيي عصر الحروب الدينية، ويشبه يسوع جيفرسون: "مهمة مصلح خرافاتِ أمّةٍ ما محفوفةٌ بالمخاطر على الدوام... ينصبون له الأفخاخ باستمرارٍ لإيقاعه في شرك القانون. كان معذورًا، لذلك السبب، في تجنّب تلك الأفخاخ بالمراوغات والمغالطات وبإساءة فهم وتطبيق قصاصات الأنبياء..." هنا يجعل جيفرسون يسوعًا شبيهًا بتولاند، يداري بنبلٍ ليبدو أكثر تديّنًا أمام الرقباء! أمّا خاتمته، فاستثنائيةٌ:

> **أنّ يسوعًا لم يقصد فرض نفسه على الجنس البشري كابنٍ للربّ، بالمعنى الفيزيائي للكلمة، أقنعتني بذلك كتابات رجالٍ أكثر درايةً منّي بتلك المعرفة. لكن، من المحتمل جدًا أنّه قد اعتقد واعيًا بأنّه تلقّى وحيًا من الأعلى. إذ إنّ ديانة اليهود بأسرها، المغروسة في ذهنه منذ الطفولة، قائمةٌ على الإيمان بالوحي الإلهي... ربّما أساء ببساطةٍ تقدير ومضات عبقريّته الرائعة مقابل إلهامات أمرٍ أعلى. بسبب ذلك، لا يحمل هذا الاعتقاد تهمةً شخصيةً أكثر ممّا يحمله اعتقاد سقراط، بأنّه هو نفسه يجثم تحت رعاية وتحذيرات روحٍ حارسة. وكيف لا يزال أحكم رجالنا يؤمنون بحقيقة هذه الإلهامات، بينما هم عاقلون تمامًا تجاه المواضيع الأخرى كافةً.**

هاكم الأمر: كان جيفرسون شكّاكًا بما يكفي ليلمّح إلى أنّ الإيمان لا يمتّ إلى العقل بصلة. من غير المستغرب أن ترتبط شهرة الرجل بإعلان الاستقلال.

ما هو أشدّ فتنةً، ملاحظة جيفرسون، كحال كثيرٍ من الشكّاك، أنّ ما قاله عن يسوع "ليس أكثر ممّا عرضته كلّ المؤلفات التاريخية". غالبًا ما يذكر الشكّاك أنّ كثيرًا من أفضل أدلّة الشك تكمن في جوار المكتبات حسنة التجهيز. حين ننظر إلى قطعة نقديةٍ من فئة الخمسة سنتات أو نحدّق في جبل راشمور، ينبغي أن نتذكّر الشكّاك العظيم الماثل أمام أعيننا.

تقلّ منزلة جون آدمز **John Adams** كشكّاكٍ عن منزلة جيفرسون، الذي مضى إلى آخر الشوط على ما يبدو، لكنّهما تبادلا لزمنٍ طويل انتقاد الديني مراسلةً. يبدو أنّ آدمز شكّك بكلّ شيءٍ إلى أن اكتشف الموحّدين، وهم أعضاء فرقةٍ أمريكيةٍ ترعرعت بعيدًا عن السوسينية الإنجليزية التي اعتنقت أيضًا وحدانية الله من دون عقيدة. صدّق آدمز، بوصفه الرئيس الثاني للولايات المتحدة، معاهدة طرابلس (١٧٩٧)، التي تنصّ على أنّ "حكومة الولايات المتحدة ليست، بأيّ معنى، قائمةً على الديانة المسيحية" وليست على الإطلاق عدوًا للمسلمين. وعلى هذا الأساس "تعلن... أنّه ما من ذريعةٍ تنشأ من رأيٍّ دينيٍّ ستشكّل عائقًا أمام العيش المنسجم بين البلدين". بل أكثر من ذلك، "الولايات المتحدة ليست أمّةً مسيحيةً أكثر من كونها يهوديةً أو محمّدية". وقد أجمع على ذلك مجلس الشيوخ(٩٨).

في إحدى رسائل آدمز الأخيرة لجيفرسون، ٢٣ كانون الثاني/يناير ١٨٢٥، كتب: "نظنّ أنفسنا نتمتع، أو نتباهى في الحدّ الأدنى، بحرّية الرأي في كلّ المواضيع... غير أنّنا بعيدون جدًّا في الحقيقة عن هذه الامتيازات المجيدة! يوجد في أرجاء العالم المسيحي، كما أعتقد، قانونٌ يجعل من كلّ إنكارٍ أو شكٍّ في الوحي الإلهي لكتب العهدين الجديد والقديم، من سفر التكوين إلى سفر الرؤيا،

---

(٩٨) كتبها القنصل الأمريكي Joel Barlow.

تجديفًا". في أمريكا كما هو الحال في أوروبا، كما يكتب، لا تزال هــذه القــوانين موجودةً. وإن استمر فرضها، "من سيخاطر بترجمة دوبوي **Dupuis**؟ ... أعتقد أنّ مثل تلك القوانين تشكّل إرباكًا كبيرًا، عوائق كبيرةً أمام تحسين العقــل الإنــساني". كان دوبوي، شارل فرنسوا دوبوي (١٧٤٢-١٨٠٩)، مؤرّخًا فسّر قــصة يــسوع كأسطورةٍ كلاسيكية: ولد في فترة الانقلاب الشتوي، حاصرته المصاعب، وانبعــث من الأرض في فصل الربيع. وافت المنية آدمز وجيفرسون في الرابع من تمــوز/ يوليو ١٨٢٦؛ جيفرسون عن واحدٍ وثمانين عامًا، وآدمز عن تسعين عامًا[٩٩].

ألمانيان يجيبان عن سؤال

تلقّى الفيلسوف موزيس مندلسون **Moses Mendelssohn** (١٧٢٩-١٧٨٦)، وهو جدّ المؤلّف الموسيقي الرومنطيقي فيليكس مندلسون، تعليمًا تلموديًا صارمًا في صباه. ثمّ اكتشف في الثالثة عشر من عمره "دلالة الحائرين" لابن ميمون وقــرأه. (وُضع الكتاب في العام ١١٩٠، وفي العام ١٣٠٥ حرّم نهيٌ يهوديٌّ قراءته لمن لم يبلغ الخامسة والعشرين من العمر). غيّر الكتاب حياة مندلسون، وفي ذلك العمــر المبكّر حصل على إذنٍ بالذهاب إلى برلين ليتابع تعليمه على الرغم من أنّه سيذهب لوحده؛ كان لا يزال يافعًا ولم يكن المكان ودودًا. لم يكن مسموحًا لليهود أن يقيموا في برلين خارج حيّ الأقليات (الغيتو) الخاصّ بهم. وكان عليهم استخدام بوابــات مرور الدواب للدخول والخروج. هنا بدأ مندلسون تولّي الأعباء الفكرية اليهوديــة

(٩٩) انظر:
From The American Enlightenment: The Shaping of the American Experiment and a Free Society, ed. Adrienne Koch (New York: G. Braziller, 1965).
الصفحة ٢٣٤.

التقليدية التي زاد عليها تعلّم الألمانية (كان اليهود هناك يتكلّمون اليديشية) والفرنسية والإنجليزية، وكثرة القراءة. وعلى مرّ السنين، أضحى مندلسون معروفًا بتعلّمه وصار معلّمًا لأطفال "اليهود المحميين"، أي اليهود المسموح لهم بالعيش في برلين نفسها. وقد حصل لنفسه على توصيةٍ بالحماية بعد عدة سنوات، بمساعدة المركيز دارجان (أحد الذين بسطوا معارف التنوير) الذي ربطته الصداقة بمندلسون. طلب المركيز في رسالته إلى الملك فريدريك السماح لمندلسون بالعيش في برلين، لنقرأ: "فيلسوفٌ يعدّ كاثوليكيًا سيئًا، يستجدي بموجب ذلك فيلسوفًا يعدّ بروتستنتيًا سيئًا، للتفضّل على فيلسوفٍ يعدّ يهوديًا سيئًا. هنالك ما يكفي من الفلسفة في كلّ ذلك لجعل طلبي مقبولاً"(١٠٠). وقد نجح الأمر.

كتب مندلسون مجموعةً من الأعمال الفلسفية، لكنّ كتابه "فيدون" (١٧٦٧) هو الذي تسبّب بمسٍّ في أوروبا. تستهلّ الكتاب ترجمةٌ جميلةٌ لجزءٍ من محاورة أفلاطون "فيدون"، ثمّ يباشر مندلسون بمناقشتها. إليكم عباراتٍ خصّ بها سقراط: "هو الذي اعتنى بروحه على الأرض بمتابعة الحكمة وبرعاية الفضيلة والإحساس بالجمال الحقيقي حظي بالتأكيد على رجاء المضيّ على هذا الدرب بعد الموت"(١٠١). نسيَ جمهوره أنّ بوسع اللغة الفلسفية أن تكون مبجّلةً بشأن الحياة الأخرى. تُرجم الكتاب إلى اللغات الأوروبية الرئيسة، وسرعان ما أُطلق على مندلسون لقب "سقراط ألمانيا". استهلّ وزوجه فروميت غوغينهايم **Fromet Gugenheim** ما سيصبح أعظم صالونات برلين. وقد رزقا بثلاثة بنينٍ وثلاث بنات سنسمع عنهم

---

(١٠٠) انظر:

Peter Mercet-Taylor, The Life of Mendelssohn (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2000).

الصفحة ٨.

(١٠١) انظر: Mercer-Taylor، الصفحة ٢٠٦.

مجدّدًا. لم تكن كتابة مندلسون في البداية يهودية على وجه الخصوص، لكن بسببٍ من شهرته كفيلسوفٍ ولكونه عضوًا ملتزمًا في زمرةٍ مذمومةٍ، تعرّض لضغوطٍ للدفاع عن خياراته. قاوم ذلك، لكنّ شماسًا ألمانيًا يدعى يوهان لافاتير **Johann Lavater** تحدّاه علانيةً إمّا بالدفاع عن اليهودية أو التخلي عنها. كان ردّ مندلسون هادئًا ورصينًا، ومتحدّيًا لفكرة تحويل الناس عن ديانتهم. ليس غريبًا أن يكون للبشر المختلفين حقائق مختلفة: "لماذا ينبغي عليّ هداية كونفوشيوس أو صولون؟"(*)، يسأل مندلسون. "ولأنّه لا ينتسب إلى آل يعقوب، فلا تنطبق عليه شرائعي الدينية. وفيما يتّصل بالتعاليم، لا بدّ أن نتوصّل بسرعةٍ إلى تفاهم. هل أرى أنّ لديه فرصةً للنجاة؟ أعتقد جازمًا أنّ من يرشد البشر إلى الفضيلة في الدنيا لا يمكن أن يُلعن في الآخرة"[١٠٢].

لاحظوا أنّه اختار، من دون جميع البشر، كونفوشيوس وصولون، المشهورين على نطاقٍ واسعٍ لمناداتهما بقواعد سلوكٍ من دون تعلّقٍ بإلهٍ أو وحي. أجاب لافاتير باحترامٍ غير معهود، لكنّ الأمر تعدّاه. فقد أثارت المواجهة إعصارًا من الكتيبات والرسائل المطبوعة حول اليهود سرعان ما أكرهت مندلسون على تقديم حسابٍ تنويريٍّ لقومه. كانت الحصيلة كتاب "أورشليم، أو في السلطة الدينية واليهودية" (١٧٨٣)، وهذا الكتاب الصغير هو من أبقاه في الذاكرة. يقدّم العنوان الفرعي معلوماتٍ أوفى: كان النصّ في الحقيقة كتابين صغيرين، أحدهما عن السلطة الدينية والسياسية والآخر عن اليهودية. في الأوّل، يوبّخ مندلسون هوبس على مناصرة الحكم الاستبدادي والتفكير الحر: "من أجل الاحتفاظ لنفسه بحرّية

(*) صولون، مشرّعٌ وشاعرٌ يوناني (٦٣٨-٥٥٩ قبل الميلاد) (المترجم).

(١٠٢) انظر: Mercer-Taylor، الصفحة ١٢.

الفكر، التي جعلها مفيدةً أكثر من أيّ شخصٍ آخر، لجأ إلــى حيلــةٍ بارعــة"[١٠٣]. كانت "الحيلة" اعتقاد هوبس أنّ كلّ الأفكار قابلةٌ للانتقاد والاستغلال طالما أنّ المرء يلتزم بالقانون. فضّل مندلسون عصيانًا داخليًا أقلّ وحرّيةً عامّةً أوسع. ليس جــديرًا بأيّ كنيسةٍ حيازة سلطةٍ قانونيةٍ على الإطلاق. كيف يمكن أن يحاول أيّ شــخصٍ تشريع العلاقة بين الله وكائنٍ بشريّ؟ تفجّع مندلسون من أنّ الناس يعلمــون علــى الدوام هذه المبادئ الواضحة لكنّهم لا يتصرفون أبدًا كما لو أنّها حقيقية. "سيكونون سعداء إن توقّفوا في العام ٢٢٤٠ عن مخالفتها"[١٠٤]. من المريح أنّه منحنا مزيــدًا من الوقت.

يقول مندلسون أيضًا إنّ "أقلّ امتيازٍ تمنحه لأبناء دينك علانيةً"، هو رشــوةٌ حقيقية. يمكن أن تدعوه "امتيازًا" إن أحببت، لكنّه يحذرنا: "قد تكــون مثــل هــذه الملاحظة مفيدةً للّغوي، لكن لفقيرٍ بائس، ينبغي أن يستغني عن حقوقه كإنسانٍ لأنّه لا يستطيع القول: أنا أؤمن، حين لا يكون مؤمنًا، من سوف لن يكون مسلمًا بلسانه ومسيحيًا بقلبه، فلن يجلب هذا التمييز سوى مواساةٍ حزينة"[١٠٥]. يرفض مندلــسون "الإلحاد والأبيقورية" بوصفهما يقوّضان تهذيب المجتمع. لم يكن في هذا متناغمًا مع كثيرين من أهل زمانه، وقد عرف ذلك. "لندع بلوتارك وبيل يتحقّقان بعمقٍ فيما إذا كان حال الدولة أفضل بوجود الإلحاد أم بوجود الخرافة". مــع ذلــك، ينبغــي أن تلاحظ الدولة ذلك "فقط عن بعد"[١٠٦].

---

(١٠٣) انظر:

Moses Mendelssohn, Jerusalem, or On Religious Power and Judaism, Allan Arkush, trans., Alexander Altmann, intro. and comment, (Hanover: published for Brandeis Univ. Press by University Press of New England, 1983).

الصفحة ٣٥.

(١٠٤) انظر: Mendelssohn، الصفحة ٥٩.

(١٠٥) انظر: Mendelssohn، الصفحة ٦١.

(١٠٦) انظر: Mendelssohn، الصفحة ٦٣.

تعاطف مندلسون كثيرًا مع سبينوزا الذي خالفه، لكنّه كان معجبًا به على الدوام. يشير مندلسون إلى اليهودية مرّةً واحدةً في القسم الأول من "أورشليم"، والإشارة حول القضية التالية: "أيها القارئ! أيًّا يكن انتماؤك لكنيسةٍ أو لكنيسٍ أو لمسجدٍ! انظر إن كنت لا تجد دينًا حقًّا بين جمهرة المطرودين من حظيرة الدين أكثر ممّا هو بين الجمهرة الأعظم عددًا التي طردتهم"(١٠٧). غالبًا ما يحيط الشكّاك العظام بالمسائل الدينية أكثر من إحاطة المؤمن العادي بها. يتشكّى مندلسون من أنّ طرد الخارج على الكنيسة يشبه منع مريضٍ عن الصيدلية. "يتمنّى المرء بقوّة التعاطف السحرية أن ينقل الحقيقة من العقل إلى القلب؛ أن يحيي، بالتشارك مع الآخرين، مفاهيم العقل، التي تكون ميّتةً في كثيرٍ من الأحيان، في المشاعر السامية"(١٠٨). إنّه وصفٌ بارعٌ للخير الذي يمكن أن يفعله مجتمعٌ دينيٌّ – سواءٌ اقترن بالإيمان أم لم يقترن.

أمّا القسم الثاني من "أورشليم"، فيتحدّث عن اليهودية، ويوضح أنّ بوسع ربوبيٍّ أن يتمسّك باليهودية. "من الصحيح أنّني أدرك أنّه ما من حقائق أزليةٍ أكثر من تلك التي ليست فحسب عصيّةً على إدراك العقل الإنساني، بل بوسع قوى البشر أيضًا التحقّق منها وإثباتها". لكنّ منتقصي مندلسون يظنّون أنّ ذلك يعني أنّه يتبرّأ من إيمان آبائه، فيكتب، إنّ "المفهوم الخاطئ عن اليهودية قد أضلّهم"(١٠٩). "الإيجاز ذلك: أعتقد أنّ اليهودية لا تعرف دينًا منزلاً بالمعنى الذي تفهم فيه المسيحية هذا المصطلح. فبنو إسرائيل لديهم شريعةٌ إلهية"(١١٠). هذه القوانين والقواعد الخاصة

---

(١٠٧) انظر: Mendelssohn، الصفحة ٧٣.

(١٠٨) انظر: Mendelssohn، الصفحة ٧٤.

(١٠٩) انظر: Mendelssohn، الصفحة ٨٩.

(١١٠) انظر: Mendelssohn، الصفحة ٩٠.

بالحياة "وحيٌ أُنزل على موسى إليهم على نحوٍ إعجازيٍّ وخارقٍ للطبيعة، لكن ما من آراء عقيدية، ما من حقائق خلاصية، ما من افتراضاتٍ عامةٍ للعقل. تتكشّف لنا هذه الأزلية وللبشر كافةً، وفي كلّ الأزمنة، من خلال 'طبيعةٍ' و'شخص'، وليس من خلال 'كلمةٍ' أو 'نصٍّ مكتوب'"(١١١). بعد كلّ ذلك، "لماذا ينبغي على الهند الشرقية الانتظار إلى أن يتكرّم الأوروبيون بإرسال بضعة معزّين لتقديم رسالةٍ لا تستطيع، وفق ذلك الرأي، من دونها العيش بفضيلةٍ ولا بسعادة؟"(١١٢). حيثما يذكر مندلسون الإلحاد، نجد أبيقور. أخذ مفكّرو اليهود فلسفة مندلسون على محمل الجدّ مذ ظهرت؛ بل باتوا، في ذلك الوقت، يشيرون أيضًا إلى لوكريشيوس وهلفيتيوس وهيوم(١١٣).

كان لدى مندلسون حجّةٌ جديدةٌ مفادها أنّ المعجزات لا يمكن أن تُظهر الحقيقة أو تثبتها، حتى المعجزات المذكورة في العهد القديم. فالحقيقة الأزلية لم تظهر في سيناء:

> **واقع الحال، لم يكن ممكنًا ظهورها هناك، فمن سيقتنع بهذه المبادئ الأزلية عن الخلاص بواسطة صوت الرعد والأبواق؟ لن يكون بالتأكيد إنسانًا عديم التفكير وأشبه ببهيمةٍ لم تدلّه تأمّلاته الخاصة بعدُ على وجود كائنٍ غير مرئيٍّ يحكم المرئيّ... والاحتمال أدنى بأن يكون [فيما لو اقتنع] سفسطائيًا تئزّ في أذنيه شكوكٌ كثيرة... يطالب ببراهين عقليةٍ وليس بمعجزات.**

---

(١١١) انظر: Mendelssohn، الصفحة ٩٠.

(١١٢) انظر: Mendelssohn، الصفحة ٩٤.

(١١٣) انظر: Mendelssohn، الصفحة ٩٥.

وحتّى لو كان على معلّم الدين أن يبعث من التراب كلّ الموتى الذين وطأوا الأرض، ليبرهن بذلك وجود حقيقةٍ أزلية، فقد يقول المتشكّك: المعلم بعث الموتى، مع أنّني لا أعرف عن الحقيقة الأزلية أكثر مما عرفت من قبل. أعرف الآن أنّ شخصًا ما يستطيع أن يعرف أمورًا استثنائيةً، وينطق بها؛ لكن قد توجد كائناتٌ شبيهةٌ عديدة، لا تظنّ أنّه من المناسب إظهار نفسها في تلك اللحظة بالضبط."(١١٤)

الجدير بالاستحسان هو التالي: "لا يوجد من بين كلّ وصايا الشريعة الموسوية وتعاليمها ما يقول: عليك أن تؤمن أو ألاّ تؤمن. فجميعها يقول: عليك أن تفعل أو ألاّ تفعل". إنّ ذلك مدهشٌ لأنّ التصريح بذلك، حين يكون صحيحًا، يجلب إمكان عدم الإيمان بين القوم إلى حقل الاحتمال. في مفهوم مندلسون، أدّى "الإيمان"، "الأيسر منالاً" للمسيحيين مقارنةً بالشرائع اليهودية الصارمة، إلى أثرٍ عكسيٍّ في نهاية المطاف. أخيرًا، ممارسة الشرائع أسهل من الإيمان. يمكن أن يتقدّم يهوديٌّ الآن قائلاً: كلّ ما يطلبه الله منا ألاّ نأكل لحم الخنزير، وما شابه، ونحن أحرارٌ في الاشتغال بالعلم ومواجهة الحقيقة. "من لا مكانٍ يأتي صوتٌ: آمنوا يا بني إسرائيل، وستكونون مباركين؛ لا تشكّوا يا بني إسرائيل، أو أنّ هذا العقاب أو ذاك سينزل بكم". لليهوديّ أفعالٌ فقط، أن يفعل أو أن يتجنّب. "الإيمان أو الشكّ، القبول والاعتراض، من جانبٍ آخر، لا تحدّدها ملكة الرغبة... بل معرفتنا للحقيقة والزيف"(١١٥). يعرض كتاب مندلسون "أورشليم" رحلةً في تاريخ الشكّ. وهو يمتدح

---

(١١٤) انظر: Mendelssohn، الصفحة ٩٧–٩٨.

(١١٥) انظر: Mendelssohn، الصفحة ١٠٠.

كلّ من يمتلك قدرة سقراط على قول "لا أعلم"؛ ويعيد طباعة مختاراتٍ من كتابٍ عن الهندوسية؛ ويوضح هوس القبالة بالأعداد بوصفه رفضًا شكوكيًا لكلّ ما يمكن أن يقال – وهذا ما هي عليه فعلاً(١١٦).

مع ذلك، كان مندلسون متأكّدًا من لزوم محافظة اليهود على الشرائع. كانت وصيته: "كيّفوا أنفسكم مع أخلاق ودستور البلد الذي انتقلتم إليه؛ لكن تمسّكوا بشدّةٍ بدين آبائكم أيضًا. تحمّلوا العبأين معًا قدر استطاعتكم!"(١١٧) ويتوجّه إلى المسيحيين قائلاً: لا تطالبونا بالتحوّل عن ديانتنا بعد الآن، فنحن لا نستطيع التوقّف عن عيشنا بهذه الطريقة أكثر ممّا استطاع يسوع. وهو لن يحوّلكم عن ديانتكم أو يتزوّج منكم أيضًا. بل إنّه لن يتناول طعامكم. يردّد حلّ مندلسون صدى العبارة التالية من المشنا: خيرٌ لهم [اليهود] اتّباع شريعتي، حتى لو تخلّوا عني"(١١٨). كما أنّه حارب الفكرة المتنامية عن الدين العالمي، وهو دينٌ يتبنّى الشعائر الحميدة المتّفق عليها والمستقاة من الأديان الموجودة كافّةً. كيهوديٍّ ملتزمٍ، لم ترق الفكرة لمندلسون. كان ردّه عليها طريفًا؛ لسببٍ واحد، "الويل لعاثر الحظ الذي يأتي في اليوم التالي ويجد ما ينتقده... ملتصقًا به!" لكنّ الحجّة الحقيقية لتفنيد فكرة عقلنة الدين بحيث نستطيع جميعًا أن نكون جماعةً واحدةً هي أبعد غورًا: لن تصلح الفكرة للتطبيق. "في الواقع، سيضفي كلّ شخصٍ على الكلمات نفسها معاني مختلفةً تخصّه، ويفتخر لتوحيده شتّى ما يؤمن به البشر، لوضع القطيع برعاية راعٍ واحد؟ ... إخوتي، إن كنتم مهتمّين بالتقوى الحقّة، لا تدعونا نتظاهر بالاتّفاق فيما التنوع هو بوضوحٍ

---

(١١٦) انظر: Mendelssohn، الصفحات: ١١١، ١١٥، ١١٧.

(١١٧) انظر: Mendelssohn، الصفحة ١١٣.

(١١٨) انظر: Jerusalem Talmud Haggigah، ١:٧.

خطّة العناية الإلهية وغرضها"[١١٩]. إنّه التماسّ لطيفٌ للتعدّدية. أمّا كلمات الكتاب الأخيرة، فقد كانت: "أحبّوا الحقيقة! أحبوا السلام!"[١٢٠].

في العام ١٧٨٣، دعت صحيفةٌ برلينيةٌ بارزةٌ لكتابة مقالاتٍ تجيب على السؤال التالي: "ما هو التنوير؟" أجاب مندلسون: إنّه سيرورةٌ، تربية البشر من خلال استخدام العقل، وبيّن أنّه قد بدأ للتوّ. كذلك، قدّم إيمانويل كانط **Immanuel Kant** إجابته. التنوير من وجهة نظر كانط هو "تحرير الإنسان من عدم نضجه ذاتيّ التحمل". وقد أطلق هتافه الشهير: سابيري أودي **Sapere aude**، امتلك جرأةَ أن تعرف: إنّه شعار التنوير".

أكان كانط إذًا شكّاكًا؟ بلى، لقد راوده الشكّ، راوده الإيمان أيضًا. الحقيقة أنّ كانط حوّل مجمل الحديث إلى الشكّ، لكنّه كان مؤمنًا. مال كانط إلى قول إنّ قراءة هيوم توقظه من "سباته العقيدي". مشدوهًا بشكوكية هيوم السفسطائية، التي درست كيف تعمل عقولنا على خلق الزمان والمكان والشكل، تنطّع كانط لحلّ مشكلة المعرفة. وقد أفلح في ذلك، في رأي كثيرين.

وافق كانط على أنّ الحواسّ تخدع، وأنّ الجنون والأحلام تجعلنا نستجوب يقينياتنا. طلب منّا متابعة ذلك بعمقٍ أشدّ، كما بدأ بذلك هيوم، وقبول أنّ ذلك سيكون عرضيًا جدًّا إن كنّا، نحن الكائنات الحية الصغيرة والبدينة مزوّدين بقدرات تجميعٍ حسيٍّ تقدّم فهمًا معقولاً للواقع. تُسقط عقولنا، كما يوضح، كلّ المقولات الأساسية للفهم البشري على العالم، بحيث يأتي الزمان والمكان والامتداد منّا. اعتقد بوجود أجسامٍ حقيقيةٍ في العالم – هذا ليس جورج بيركلي؛ نحن لا نحلم بذلك كلّه –

---

(١١٩) انظر: Mendelssohn، الصفحتان ١٣٧، ١٣٨.

(١٢٠) انظر: Mendelssohn، الصفحة ١٣٩.

الأمر بالضبط أنّنا لا نستطيع الدخول إلى المادة الحقيقية لأنّ الدخول بأسره يكون من خلال الإدراك الحسي الذي يغيّر كلّ شيء. العالم الذي لا نستطيع إدراكه هو العالم الحقيقي، عالم الشيء في ذاته. تجذّرت المشكلة الشكوكية للإدراك الحسي إلى حدّ أنّها تلاشت كمشكلة. لا نستطيع معرفة "الأشياء في ذاتها" على الإطلاق. لكنّنا نملك مطلق الحرية في معرفة هذا العالم الظاهري من خلال العلم، علم الكيفية التي تبدو فيها الأشياء لنا. الفلسفة هي الصحوة على الواقع.

دمّر كانط تمامًا البراهين الأخيرة المتبقّية على وجود الله بحيث أطلق عليه مندلسون لقب "المدمّر الكلّي"، فالتصق اللقب به. سيكون كانط شخصية شكٍّ كبرى، لكنّ الرجل نفسه كان مؤمنًا. اعتقد أنّ المشاعر الأخلاقية ملمحٌ من عالمٍ غير معروف، وبسببٍ من افتقارنا الكلّي لمعرفة ذلك العالم الحقيقي في ذاته، يمكن أن يؤمن المرء أيضًا بوجود إلهٍ بعيدًا في ذلك العالم. لقد ثوّر الفلسفة من دون الاضطرار للانتقال من مقعده.

مهرجان العقل

كانت أولى أولويات الثورة الفرنسية، التي بدأت في العام ١٧٨٩، دمقرطة وتأميم الكنيسة الكاثوليكية الفرنسية واستحواذها الهائل على أراضي فرنسا وثرواتها. بحلول العام ١٧٩٠، تمّ الاستيلاء على كمياتٍ معتبرةٍ من أملاك الكنيسة لإعادة توزيعها. علاوةً على ذلك، أعلن "الدستور المدني لرجال الدين" أنّ رجال الدين كافّةً يعملون الآن لصالح الدولة الفرنسية، وليس لصالح روما، وعليهم أن يقسموا يمين الولاء للدولة. وحين صعدت الثورة إلى أشدّ أطوارها جذريةً، تصاعد الهجوم كذلك على الدين، ولم يقتصر الأمر على مهاجمة إساءات الكهنة وثرواتهم

– أي لم يعد قطيعةً مع روما تشبه القطيعة البروتستنتية – بل أصبح، عوضًا عن ذلك، هجومًا على الدين والمسيحية، ولبرهةٍ من الزمن على وجود الله. في شهر كانون الثاني/ يناير من العام ١٧٩٣، احتزّ الثوريون رأس الملك بالمقصلة. عاشت فرنسا حربًا في الخارج واضطراباتٍ في الداخل، ومع ذلك وضعت الهيئة المنتخبة لحكم فرنسا، في شهر تشرين الأول/أكتوبر من ذلك العام، أولويةً لتبنّي تقويمٍ جديدٍ يهدف إلى خلخلة الأسبوع الكاثوليكي بيوم أحده المقدّس والسنة الكاثوليكية بأعيادها وأيام قدّيسيها الثابتة.

تمامًا مثلما حاولت الكنيسة الكاثوليكية القروسطية تشكيل حياة الأوروبيين من خلال التقويم، سعت الثورة لغرس قيمها في حياة الناس اليومية. لن تحسب السنوات بعد الآن وفقًا لسنة ولادة مبشّرٍ يهوديٍّ في فلسطين. عَدّ التقويم الجديد العام ١٧٩٢ العام الأول، وبات لكلّ فصلٍ ثلاثة شهورٍ بأسماءٍ متشابهة: جيرمينال(*) **Germinal** في الربيع، وبرومير **Brumaire** (الضبابي) في الخريف، وتيرميدور(**) **Thermidor** يتداخل بين تموز/يوليو وآب/ أغسطس (كلاهما مستمدّان من اسم قيصر). كان عدد أيّام الأشهر كافةً ثلاثين يومًا، مقسّمةً إلى ثلاثة أسابيع من عشرة أيام، يُطلق على كلّ يومٍ الرقم الموافق له. كان الأمر مماثلاً لما فعلته الكنيسة الكاثوليكة قبل قرونٍ بغرض التخلّص من الآلهة الوثنية التي سُمّيت بها أيام الأسبوع! لكن، ولأنّ لكلّ يومٍ في فرنسا الكاثوليكية قدّيسه الخاص، الذي غالبًا ما كان الناس يشيرون إلى الأيام باسمه، كذلك منحت الثورة اسمًا خاصًّا لكلّ يومٍ من أيام السنة، وكانت الأسماء مستمدّةً من أسماء النباتات والأعشاب

(*) كلمة فرنسية تدلّ على البراعم (المترجم).

(**) مشتقة من كلمة Thermon اليونانية التي تعني حرارة الصيف ومن كلمة dôron التي تعني "الحالي" (المترجم).

والحيوانات. أكتب ما تقرأونه يوم البطاطا، اليوم الأول، الموافق للخامس من شهر جني الخمر في العام ٢١١ (ذلك اليوم الأوّل **Primidi** من الشهر الأوّل **Vendémiaire** هو الجمعة ٢٧ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٢). أمّا الأيام الخمسة أو الستة المتبقّية في نهاية كلّ عام، فهي أيام عطلةٍ تدعى **Sansculottides**، "أيام العمال"، وهي تضمّ يوم الفضيلة ويوم العمل ويوم العقل. وطيلة بقاء هذا التقويم (أعاد نابليون العمل بالتقويم الغريغوري في العام ١٨٠٦ - إذ إنّ التقويم الجديد كان عسيرًا على كلّ من لديه أعمالٌ خارج فرنسا)، جرت محاولةٌ حثيثةٌ لتغيير معالم الحياة اليومية من الدينيّ إلى العلمانيّ والطبيعانيّ.

في خريف العام ١٧٩٣، بدأت حملةٌ إلحادية. جهر زعماؤها الثلاثة بإلحادهم وهم بيير شوميت **Pierre Chaumette** وجوزيف فوشيه **Joseph Fouché** وجاك هيبير **Jacques Hebert**. في مقاطعة نييفر **Nièvre**، فرض فوشيه مساواةً اجتماعيةً من خلال الضرائب والانقضاض على الثروة والامتيازات، كانت بالغة الصرامة حتى وسط الثورة. جرّد فوشيه الكنائس من الذهب والتماثيل وأرسل الغنيمة إلى الخزينة الوطنية. كما أنّه أقام عبادة ربّة العقل وأمر بوضع نقشٍ على بوّابات مقابر المدينة منقوشٍ عليه: "الموت نومٌ أزلي". في شهر أيلول/سبتمبر، اجتمع فوشيه وشوميت في نييفر وبعد ذلك قدّما عبادة العقل في باريس، حيث أضحت رائجة. كان هيبير زعيم العمال (بعد موت مارا) معروفًا على أوسع نطاقٍ بوصفه ملحدًا. سرعان ما راح قطاعٌ وراء آخر من قطاعات باريس يحوّل كنائسه إلى معابد للعقل، ويبيح زواج كهنته، ويعيد تسمية شوارع باريس وأطفالها.

في العاشر من تشرين الثاني/ نوفمبر ١٧٩٣، قاد شوميت وهيبير ذروة هذه العبادة الثورية الإلحادية من خلال إطلاق مهرجان العقل الكبير، وإلزام كاتدرائية نوتردام الباريسية بالقيام به. امرأةٌ بثوبٍ أبيض تمثّل "العقل"، أطلقوها في موكبٍ

جاب شوارع باريس بطقوسٍ من أحدث طراز - قائمةٍ على الأغلب على طقوس العالم القديم. أُغلقت كلّ الكنائس الباريسية رسميًا بدءًا من الثاني والعشرين من شهر تشرين الثاني/ نوفمبر. في غضون ذلك، كانت سلطة روبسبيير تتنامى ووجد أنّه لم يعد بوسعه تحمّل التهديد الذي يشكّله هيبير. في آذار/ مارس ١٧٩٤، قتِل هيبير وكبار مرافقيه بحمولة عربة. وتخلّص في شهر نيسان/ أبريل من الشخص الأخير الذي كان يشاطره السلطة، جورج جاك دانتون **George Jacques Danton** الذي كان غايةً في الاعتدال. أنكر روبسبيير، متمتّعًا بكامل السلطة الآن، إلحادية شوميت وفوشيه وهيبير، زاعمًا أنّ الشعب بحاجةٍ للإيمان بوجود إلهٍ وآخرة. هكذا، وفي الثامن من تموز/ يوليو، أطلق روبسبيير مهرجان الكائن الأسمى، وأداره. احتفالٌ بإلهٍ ربوبيّ، للدولة، ومفروضٍ بعنف الدولة، من دون أيّ ملمحٍ مسيحي. لم يستمرّ الأمر طويلاً، فقد انعطفت الثورة واحتزّت المقصلة عنق روبسبيير في شهر تموز/ يوليو.

سيختار نابليون بونابرت مسالمة البابوية بعد استيلائه على السلطة، على الرغم ممّا اشتُهر به من رفضٍ لأن ينصبّه البابا إمبراطورًا. كان لبونابرت موقفٌ علميٌّ من العالم، ولم يكن خجولاً به، لكنّه حذّر من فصل الجماهير عن خرافاتها. مردّدًا صدى فكرة أقريتياس، اعتقد الإمبراطور أنّه ينبغي على الحكم استخدام الدين للحفاظ على النظام والأخلاق - ولاسيّما، بالنسبة إلى بونابرت، لمنع الفقراء من قتل الأغنياء.

الزن في القرن الثامن عشر

تعيدنا آخر إطلالةٍ على القرن الثامن عشر إلى دين التشكيك العظيم في اليابان، بوذية الزن. في ذلك الوقت، كان للزن باعٌ طويلٌ في اعتماد الشكّ محرّكًا

مركزيًا له. عرض تاكاسوي **Takasui**[١٢١]، وهو معلّم زن ياباني من القرن الثامن عشر، الفكرة على النحو التالي: "الطريقة لتصبح ممارسًا هي التالية: عليك التشكيك بذاتٍ في داخلك تصغي إلى كلّ الأصوات. تسمع كلّ الأصوات في لحظةٍ مفترضةٍ لأنّ هنالك بالتأكيد ذاتٌ داخلك تصغي. وعلى الرغم من أنّك تسمع الأصوات بأذنيك، فليست الذات التي تسمع هي ثقبا أذنيك. إن كانا كذلك، فسيسمع الموتى الأصوات". يقول: "ينبغي أن تشكّ بعمق، مرارًا وتكرارًا، سائلاً نفسك ما الذي يمكن أن تكونه الذات التي تسمع". تجاهل الأفكار التي تراودك. "فقط شكّك بعمقٍ أكثر فأكثر"، ركّز، "من دون أن تروم شيئًا أو تتوقّع شيئًا" و"من دون تقصّد الاستنارة ومن دون حتى تقصّد ألاّ تتقصّد الاستنارة؛ صِرْ مثل طفلٍ على صدرك". من اللافت ملاحظة كيف أنّ الناس، عبر هذه القرون، في الشرق والغرب وعوا حقيقة الشكّ العظيمة بالتركيز عليها، ومحاربة الغيبوبة العامّة للحياة. يواصل تاكاسوي تعاليمه:

> **لكن، كيفما واصلت التشكيك، ستجد محالاً تعيين موضع الذات التي تسمع. عليك أن تستكشف أكثر هناك بالضبط، حيث ما من شيءٍ يمكن أن يوجد. شكّك عميقًا في حالة استقطاب القوى لهدفٍ محدّد... صِرْ بالكامل مثل رجلٍ ميت، لا تبالِ حتى بحضورك الشخصي. حين يمارَس هذا المنهج بعمقٍ متزايدٍ أكثر فأكثر، ستصل إلى حالةٍ تكون فيها غافلاً عن كلّ شيءٍ وخاويًا من أيّ شيء. حتى بعد ذلك، عليك أن ترعى**

---

(١٢١) هنالك بعض الالتباس في ما يخصّ التواريخ لديه، لكنّ هذا التاريخ يبدو صحيحًا؛ انظر:
Keiji Nishirani, Religion and Nothingness, trans. Jan Van Brag (Berkeley Univ. of california Press, 1983).

الصفحة ٢٠.

الشكّ العظيم، "ما الذي تكونه الذات التي تسمع؟" والشكّ يظلّ أبعد، كنْ طيلة الوقت مثل رجلٍ ميت. وبعد ذلك، حين لا تعود مباليًا بوجودك كليًا مثل رجلٍ ميت، ولا تعود واعيًا إجراء الشكّ العظيم، لكن تصير نفسك، بكلّ ما في العبارة من معنى، كتلة عظيمة من الشكّ، ستأتي لحظةٌ، بغتةً، ينبثق فيها شيءٌ غامضٌ يُدعى الاستنارة العظيمة، كما لو أنّك استفقت من حلمٍ عظيم، أو كما لو كنت ميتًا تمامًا، وبُعثت على حين غرة(١٢٢).

من المدهش أنّ مثل هذه المغامرات المختلفة في الشكّ والتنوير دوّمت حول الكوكب في الوقت عينه عبر الزمن. ما سيحدث لاحقًا مثيرٌ على حدٍّ سواء. غطّى هذا الفصل زمنًا ظهر فيه الشكّ وبرز اسمه من دون تنكّرٍ أو تلميح. أمّا شكّاك الفصل القرن القادم، فسيكونون صراحةً إنجيليي الشكّ.

(١٢٢) انظر: Nishitani، الصفحة ٢٠-٢١.

الفصل التاسع

دعوةٌ إلى الشكّ من أجل عالمٍ أفضل،
من العام ١٨٠٠ إلى العام ١٩٠٠

التفكير الحرّ في عصر العلوم والإصلاح

لا شكّ في أنّ القرن التاسع عشر كان برهة التوثيق الأفضل للشكّ واسع الانتشار في تاريخ البشرية، إذ كان عدد المتشككين الذين يكتبون ويقولون حيث يمكن أن يسمعهم الآخرون أكثر منه في أيّ وقتٍ مضى، كما تزايد عدد الذين استمعوا إليهم. العنصر الكبير الجديد في هذا الأمر هو المصلحون الذين استهلّوا القرن مطالبين بوضع حدٍّ للملاحقة الدينية وإلغائها، متحدّين بذلك التأييد الديني للظلم السياسي. وبالفعل، صاغ الشُكّاك كثيرًا من الدعوات الشهيرة إلى الإصلاح – لإنهاء العبودية وإحقاق حقوق المرأة وحرّية التعبير. جرّب كثيرٌ من تلك الشخصيات الشكّ الديني بدايةً وعدّوا معاركهم استمرارًا لذلك التمرّد الأسبق والأساسي. هكذا رسّخ الشُكّاك بنود الديمقراطية. كان بعضٌ من أولئك الشُكّاك المصلحين نساء، وهذا واحدٌ من الأمور الحسنة بصدد هذا الجانب؛ وسوف نسمع عن عددٍ أكبر من النساء. في الفلسفة والشعر، تبنّى الشُكّاك أيضًا الفنّ بوصفه مصدرًا للتسامي الطبيعي، وأبدعوا فكرة الفنّان الحديثة. لقد فاق عدد الشُكّاك الفلسفيين اللادينيين الصفيقين عددهم في أيّ وقتٍ سبق، وغالبًا ما يوسمون الآن بأنّهم احتفوا بالشكّ الشرقي. على مدى ذلك القرن، سوف يتحدّث الناس عن الفكرة القديمة التي تنصّ على إحلال العلم والفلسفة محلّ الدين، لكنّهم سيدعون إليها الآن صراحةً وسيمهرونها بأسمائهم. وسوف يتحدّث بعضهم حينئذٍ عن إحلال السياسة أو الفنّ محلّ الدين.

في هذا القرن، التزم الشُكّاك على تنوّعهم، بدءًا من إليزابيث كادي ستانسون Elizabeth Cady Stanson إلى جون كيتس وصولاً إلى كارل ماركس، بشكّهم واهتمّوا بتصوّر ما سيأتي لاحقًا. بسبب ذلك جزئيًا، كان الاهتمام بالتاريخ التقليدي للشكّ في أدنى درجاته. فقد قلّ الحديث عن أبيقور وشيشرون وابن رشد وبومبونازي وهوبس وسبينوزا، أو أيٍّ من متشكّكة الصفّ الأول. تتراجع الحكاية قليلاً لأنّ أناسًا عاديين باتوا يعتنقون الشكّ صراحةً، أناسًا لم يتضمّن تعليمهم سوى نذرٍ يسيرٍ من الفلسفة؛ فلم يسمعوا يومًا بأيٍّ من تلك الشخصيات. كذلك، شعر حتّى أفضل الشُكّاك تعليمًا بأنّ زمن التشكيك في الدين قد ولّى، وآن أوان البدء ببناء ما يمكن أن يؤمن به المرء حقًّا، عالمٍ جديدٍ سعيد. لقد ظنّوا أنّه سيكون عالمًا أفضل لأنّ المال والجهد اللذين قُدّما يومًا إلى الدين سيخصّصان لإنتاج الطعام والكساء والطب والأفكار. كما اعتقدوا أنّهم ربّما يرون أبعد من أيّ وقتٍ مضى، بعد أن أُصلحت رؤيتهم.

وُجد العلم بالتوازي مع الإصلاح والفنّ. لقد تتبّعنا طويلاً اقتراح الشُكّاك بأنّ الإنسانية تطوّرت بطريقةٍ ما تطوّرًا طبيعيًا، وفي هذا القرن ساعد داروين الشُكّاك في أن يربحوا تلك النقطة. كما تتبّعنا طويلاً إصرار الشُكّاك على المذهب الذري؛ أمّا الآن، فقد انتقل اهتمامهم ذاك إلى عامّة الناس. وانتظروا قليلاً قبل أن يكتشفوا ما حدث للشكوكية القديمة! يحتوي القرن التاسع عشر أيضًا على حكايةٍ دراماتيكيةٍ جميلةٍ للتنوير اليهودي وحركة الإصلاح. سوف نحكيها هنا تحت عنوان: "بنات مندلسون" على الرغم من أنهّن الحكاية التحذيرية أكثر مما هنّ عنوانٌ لها.

نحن هنا في عالمٍ شديد الكوزموبوليتانية، وأدّت هذه السمة إلى العلمنة والشكّ، مثلما تفعل دائمًا. كان القرن مفعمًا بالتغيير. فقد قطعت الرأسمالية،

التي صعدت قبل أن يكتب آدم سميث **Adam Smith** عنها في العام ١٧٧٦، مليون تقليدٍ مع الماضي، ولأنّ النموّ والتغيير جزءٌ لا يتجزّأ منها، صارت التقاليد الجديدة الآن تتمزّق ليظهر مكانها شيءٌ جديد. انتزع التصنيع الناس من عملهم الأسري ودفعهم نحو المدن. وقد عزّزت الهجمات الاستعمارية امتزاجًا هائلاً لشعوب الكرة الأرضية؛ لم تكن صدمة صدام الحضارات قصّةً في كتابٍ بل واقعًا معاشًا. وقد قدّم التعليم الأساسي المنتشر على نحوٍ واسعٍ وطرائق الطباعة الجديدة الأرخص كلفةً ابتكارًا غريبًا للتنوير هو "الرأي العام" لجمهورٍ لا يني يتّسع. جعل الحكم الديمقراطي من الرأي العام عاهلاً؛ وأصبحت المعتقدات الحقيقية لدى الأفراد تعني الكثير. كما شهد القرن إلهاءً جديدًا مريعًا عن واجبات الدين ومباهجه، وظهرت نشاطاتٌ ترفيهيةٌ حديثة. عاش الناس في المدن أكثر من أيّ وقتٍ مضى، وكثيرًا ما كان للمدينة مفعولٌ معلمنٍ، لكن في معظم الأحيان، تراجعت ممارسة شعائر الدين القابلة للقياس (ارتياد الكنيسة، عدد الناس الملتزمين بما تُحلّه الشريعة اليهودية) في الأرياف كما في المدن.

كانت هنالك أنماطٌ عديدةٌ من الشك، لكن كان هنالك كثيرٌ من الشكّاك الذين يتشاركون في أكثر من نمطٍ منها ورؤوا أنّها تتّحد بالشكّ. هنالك عملٌ كان له تأثيرٌ هائلٌ في السياسة والفنّ، وهو كتاب "جوهر المسيحية" للودفيغ فيورباخ **Ludwig Feuerbach** (١٨٤١). يعدّ هذا الكتاب حجر الأساس في التحوّل إلى الشكّ لقرنٍ كامل. لاحظ فيورباخ أنّنا إذا كنّا قد أحسسنا بالإلهي على طول الخطّ وتبيّن عدم وجود إله، فما ندعوه بالإلهي أتى منّا نحن في المقام الأوّل. بالنسبة إلى فيورباخ، إن كان الله إسقاطنا لذاتنا على السموات، فنحن إلهيون:

> **الأكل والشرب هما سرّ عشاء الربّ؛ – الأكل والشرب هما، في واقع الأمر، فعلٌ دينيٌّ بحدّ ذاته؛ على الأقل، ينبغي أن يكون كذلك. لكن، ومع كلّ كسرة خبزٍ تحرّرك من ألم الجوع، مع كلّ جرعة نبيذٍ تبهج قلبك، فكّر بالله الذي يمنحك تلك الهدايا المفيدة، فكّرْ بالإنسان! لكن في إقرارك بالجميل للإنسان، لا تنسَ عرفانك تجاه الطبيعة المقدّسة! لا تنسَ أنّ النبيذ هو دم النباتات، وأنّ الطحين هو لحم النباتات التي تتمّ التضحية بها من أجل رفاهك!**(١)

بين يديه، كان كلّ شيءٍ عن الله حقيقيًا؛ خطؤنا الوحيد هو التفكير في أنّه أتى من خارجنا. جادل فيورباخ في أنّنا نستطيع أن نتعلّم عن أنفسنا بدراسة الدوافع الدينية خارج سياق الإيمان. وقد فكّر هذا الشكّاك في أن يأخذ على محمل الجدّ الأسطورة الدينية.

لكن، في خضمّ هذا الشكّ الحديث، بقي الناس يتذكّرون الحروب الدينية ومحاكم التفتيش؛ كانت لا تزال طازجةً بما يكفي لتستثير الغضب تجاه الكنيسة. في مطلع القرن، طلب فرانسيس هورنر **Francis Horner**، أحد مؤسّسي مجلة أدنبره ريفيو، من ورثته الحفاظ على وثائق حرق الشاب إيكنهيد **Aikenhead** وكذا "وثائق مشابهة من قرنٍ إلى قرن، من أجل البرهنة على أنّ الكهنة هم دائمًا متشابهون، منذ نحو ألف عام"(٢).

---

(١) انظر:

Ludwig Feuerbach, The Essence of Christianity, trans. George Eliot (New Work: Harper Torchbooks, 1957).

الصفحة ٢٧٧.

(٢) انظر:

David Berman, "Disclaimers as Offence Mechanisms in Charles Blount and John Toland", in Atheism from the Reformation to the Enlightenment, ed. Michael Hunter and David Wootton, (Oxford: Clarendon, 1992).

الصفحة ٢٣٤.

بنات مندلسون

رُزق موزيس مندلسون **Moses Mendelssohn** بثلاث بنات، برندل ورشا وهنرييت. كان موزيس قد اعتنى بتعليم أبنائه، وأثرت أسرة مندلسون بفضل نجاحات أبنائه في الصيرفة. علّم موزيس بناته الفلسفة والأدب والرياضيات والدين، وألحّ على تزويج برندل ورشا زواجًا معدًّا وفق التقاليد. وتوصل بعد طول أناةٍ إلى تعيين معدّل العلماني والمقدّس في الحياة وقدّمه لأبنائه بوصفه منتجًا ناجزًا. لكنّ ذلك لا ينجح دائمًا. فقبل كلّ شيء، غيّرت برندل اسمها إلى دوروثيا. ومثلما كتب بيتر مرسر تايلور **Peter Mercer-Taylor**، كاتب سيرة فيليكس **Felix** مندلسون، جعلها "سلوكها المباشر ومعرفتها الواسعة المدهشة" تحظى بشعبيةٍ فائقةٍ في صفوف النخبة الفكرية البرلينية(٣). كان صالونها مركزًا للتنوير الألماني. تركت هي وأختها رشا زوجيهما، وفعلت دوروثيا ذلك حبّيًا: سمح لها زوجها الأول بالاحتفاظ بالأولاد وساعدها في الإنفاق عليهم على الرغم من هروبها مع العالم فريدريش شليغل **Friedrich Shlegel**. ثمّ تحوّلت دوروثيا إلى البروتستنتية كي تتمكّن من الزواج بشليغل، وذهبا كلاهما إلى باريس حيث افتتحا صالونًا مهمًّا آخر. لاحقًا، انتقلا إلى فيينا للعمل وتحوّلا إلى الكاثوليكية.

شليغل هو الذي رسّخ فكرة الرومانتيكية، واستدعى أعضاءها، وروّج لها بحيوية. كانت الرومانتيكية صوتًا مهمًّا في الشكّ وفي النزعة الروحانية.

---

(٣) انظر:
Peter Mercer-Taylor, The Life of Mendelssohn (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2000).
الصفحة ١٦.

كانت رفضًا للعقلانية لصالح المشاعر والتجربة الفردية والعاطفة. لقد دعمت نزعةً روحانيةً تحدّت الدين التقليدي، لكنّها فعلته أيضًا. من جانبٍ آخر، شجّع تقدير التجربة الشخصية الناسَ على الابتعاد عن الجماعات والأدوار والواجبات التقليدية. رأى شليغل أنّ الرومانتيكية تتعلّق جوهريًا بالحريّة وتكسر الأعراف الثقافية. كتب معالجةً روائيةً مفاجئةً في علانيتها عن العلاقة بينه وبين دوروثيا التي كتبت بدورها روايةً ردًّا عليه، هي التي اشتُهرت – بالتالي، هي دعمته بكتابتها. كان عمله العظيم هو استهلال دراسة اللغات الهندية الآرية في ألمانيا، وأصبح ناشرًا كي ينشر كتابي بهاغافاد جيتا **Bhagavad-Gita** والرامايانا **Ramayana**. كان شليغل ودوروثيا منخرطين بالكامل في المسائل الدينية لكنّهما ابتعدا عن اليهودية والتقاليد والمسيحية وإكراهات المنظومة الأخلاقية الدينية.

كانت هنرييت، أصغر الأخوات في أسرة مندلسون، أكثر جرأةً حتّى؛ لم تتزوّج أبدًا، بل ذهبت إلى باريس وافتتحت مدرسةً للبنات وأدارت صالونًا مسائيًا شهيرًا، وحين بلغت السادسة والثلاثين من عمرها، حصلت على عملٍ ممتازٍ يتمثّل في الإشراف على تعليم ابنة كونتٍ فرنسيٍ شديد الأهمية – كاثوليكيٌّ بطبيعة الحال. وعلى الرغم من أنّ هنرييت انزعجت من تحوّل دوروثيا إلى الكاثوليكية، لكنّها سرعان ما تحوّلت إليها هي أيضًا بعد أن استقرّ بها المقام في مهمّتها الجديدة. عاشت حياةً مثيرةً جدًّا بين النخب الفرنسية، وترافقت سنوات تعليمها الثلاث عشرة مع راتبٍ مجزٍ مدى الحياة. توفي موزيس في العام ١٧٨٦، قبل أن تتحوّل أيٌّ من المرأتين؛ وانتظرت هنرييت قبل أن تفعل ذلك وفاة أمّها في العام ١٨١٢.

ينتاب المرء إغواء أن ينظر في تلك التحوّلات بوصفها إرثًا لسلوك موزيس مندلسون العقلاني الديني، لكنّ آلافًا من اليهود الألمان تحوّلوا في السنوات الأولى

من القرن التاسع عشر. في الثورة الفرنسية، تمّ الاعتـراف بـاليهود لأول مـرّةٍ مواطنين لفرنسا. لاحقًا، مع تصدير القوانين الفرنسية المتـزامن مـع انتـصارات نابوليون، تمّ الاعتراف باليهود في أرجاء أوروبا مواطنين في البلدان التـي كـانوا يعيشون فيها. أُلغيت أحياؤهم المنعزلة وعلاماتهم المميزة؛ أصبح بوسـع اليهـود ارتداء ما يشاؤون، والعيش في أيّ مكان، وممارسة أيّ عمل. لم يكن قد سبق لهـم أن استقرّوا خارج المناطق اليهودية وتعلّموا لغة البلاد التي كانوا فيهـا ووضـعوا أبناءهم في المدارس العامّة حيثما كانوا، وأصبح وضعهم مريحًـا عمومًـا. بعـد هزيمة نابوليون في العام ١٨١٥، أعيدت السلالات الحاكمة القديمة إلى مناصـبها وأُهملت القوانين التي تحمي حقوق اليهود؛ في بلدانٍ عديدة، فقد اليهود مـواطنتهم بكلّ حقوقها، ارتياد المدارس والجامعات وممارسة أعمالٍ كثيرة، إضافةً إلى أمورٍ أخرى في الحياة العامّة. وفي مواجهة فقدان سبل العيش أو القيام بمراسـم تحـولٍ تقتصر على بضع كلمات، اختار كثيرٌ من اليهود الـذين كـانوا يعـدّون أنفـسهم متنوّرين التحول إلى المسيحية في تلك السنوات.

فيما بعد، تحول أبراهام مندلسون (الابن الأوسط) وزوجته ليا هما أيضًا إلى المذهب البروتستنتي. كان قد سبقهما إلى ذلك كثيرٌ من أعضاء عائلة ليـا، حيـث اتّخذ أحدهم لنفسه اسمًا مسيحيًا هو بارثولدي، وهذا هـو الـسبب فـي أنّ ابنهمـا فيليكس، المؤلّف الموسيقي، يُدعى أحيانًا مندلسون بارثولدي. كتب ذلـك الـشخص الأول المسمّى بارثولدي رسالةً لطيفةً إلى أبراهام وليا قال فيها: "أنتمـا تواظبـان على الإيمان بدينٍ مقموعٍ ومضطهَد، ومن الممكن أن تتركاه لأولادكمـا بوصـفه إمكانية استشهادٍ مدى الحياة، طالما أنّكما تؤمنان بأنه الحقيقة المطلقة. لكـن حـين تتوقّفان عن الإيمان بذلك، فإنّها همجية"(٤). كان إحساس الفخر الحديث باليهوديـة

(٤) مثلما ورد في: Mercer-Taylor، الصفحة ٣١.

الثقافية، العلمانية، غائبًا على نحوٍ مدهشٍ عن المعادلة. انظروا كيف نصح أبراهام ابنته بأن تفهم تحوّل العائلة:

> الشكل الظاهريّ للدين... تاريخيٌّ وقابلٌ للتغيير مثله مثل كلّ القوانين. قبل بضعة ألوفٍ من السنوات، كان الشكل اليهودي هو شكل الحكم، ثمّ الشكل الوثني، والآن أصبح الشكل المسيحي. لقد وُلدنا، أنا وأمّك، وربّانا والدانا كيهودٍ، ومن دون أن نكون مرغمين على تغيير شكل ديننا، كنّا قادرين على اتّباع الفطرة الربّانية داخلنا وفي ضميرنا. لقد علّمناك أنت وأخوتك وأخواتك الإيمان المسيحي، لأنّه عقيدة معظم الناس المتحضّرين، ولا يتضمّن شيئًا يمكن أن يبعدكم عمّا هو خير، ويتضمّن كثيرًا ممّا يقودكم إلى الحبّ والطاعة والتسامح والتسليم، حتّى إن لم يقدّم شيئًا سوى مثال مؤسّسه، وهو المثال الذي لم يفهمه إلاّ قلّةٌ من الناس، ولا يتّبعه إلاّ أقلّهم.

عبر تلفّظك باعترافك بالإيمان، تكونين قد وفيتِ بمطالب المجتمع منك ونلتِ لقب مسيحية. الآن، كوني ما يتطلّبه منك واجبك بوصفك كائنًا بشريًا، صادقةً ومخلصةً وصالحة...[٥]

إنّها إفادةٌ مدهشة. لاحظوا قبل كلّ شيءٍ ما نبذه بسرعةٍ من مظهر ساحة حربٍ بين اليهودية والمسيحية (عبر وضع الوثنيين بينهما، يجعل المعركة تبدو بعيدةً وباردة) ويبدو بدلاً من ذلك مدفوعًا على نحوٍ أصعب إلى أن يشرح ضرورة

(٥) مثلما ورد في: Mercer-Taylor، الصفحة ٣٢.

وجود أيّ دين. ثمّ تأتي الملاحظة الرائعة عن "مؤسّس" المسيحية، وهو اقتراحٌ صرفٌ بأنّ معظم المسيحيين يفوتهم حاليًا الأمر الحقيقي الذي يجب على المسيحية أن تقدّمه - مثال الفيلسوف اليهودي القديم.

كذلك، تحوّل الشاعر اليهودي هنريش هاينه **Heinrich Heine** في العام ١٨٢٥، لضمان حقوقه بوصفه مواطنًا ألمانيًا. كتب هاينه: "الدين خير دليلٍ للناس في عصور الظلمات، مثلما يكون الضرير أفضل دليلٍ في ليلةٍ دهماء؛ فهو يعرف الطرق والمعابر أفضل ممّا يعرفها المبصر. لكن حين يأتي ضوء النهار، من الجنون أن نستخدم عجوزًا أو ضريرًا دليلاً لنا"(٦). أولى هاينه تاريخ الشكّ اهتمامًا كبيرًا، وكان يتمتّع ببراعةٍ في التعامل مع الصورة: "يرى معظم فلاسفتنا الحديثين، على الرغم من أنّ ذلك غالبًا ما لا يكون واعيًا، عبر النظّارة التي رماها سبينوزا"(٧).

في هذا الجوّ من التحوّل المتفشّي، وُلد شكلٌ "رسمي" لليهودية، متماسكٌ ومعقلَنٌ، بل ومعلمَن. وقد أطلقت عليه تسمية اليهودية الإصلاحية. أراد المصلحون أن يوقفوا النزيف - وأرادوا أيضًا أن يجعلوا اليهودية مفيدةً وجذّابةً بالنسبة إليهم وإلى أسرهم وإلى المستقبل. في عشرينات القرن التاسع عشر، بدأ كثيرٌ من اليهود العاديين وعددٌ غير قليلٍ من الرابيين التخلّي عن بعض القواعد التقليدية، في بيوتهم أوّلاً، ثمّ في الكنيس أيضًا. لم يعتقدوا أنّهم بذلك يقلّصون انتماءهم اليهودي، بل رأوا أنّهم يزيلون فحسب مصادر الإزعاج السرّية من أسلوب الحياة اليهودي.

---

(٦) انظر: Heinrich Heine, Gedanken und Einfalle، المجلد العاشر.

(٧) انظر: Heine، مثلما ورد في:
Joseph Ratner, "Introduction", in The Philosophy of Spinoza: Selections from His Works (New York: Modern Libray, 1927)

بلغ أبراهام غايغر Abraham Geiger (١٨١٠-١٨٧٤)، الرابي الإصلاحي والعالِم الألماني العظيم، سنّ الرشد في هذا العالم. درس التوراة دراسةً نقديةً، بتعابير علمانية، وخلص إلى أنّ تلك الوثيقة المتبدّلة باستمرار، بمؤلّفيها الكُثر وتحليقاتها الواضحة في الخيال، لا يمكن أن تجمع حياة البالغ والبالغة في العالم الحديث. كان ليوبولد تسونز Leopold Zunz (١٧٩٤-١٨٨٦) إحدى الشخصيات الحاسمة الأخرى: هو على الأرجح أعظم عالِمٍ يهوديٍّ في القرن التاسع عشر وبطل ما أطلق عليه تسمية 'اليهودية العلمية'. تمتّعت تلك الحركة بشعبيةٍ كبيرةٍ في صفوف اليهود الألمان، لكنّ متابعتها كانت شاملة.

في فرنسا، كتب صموئيل كاهين Samuel Cahen (١٧٩٦-١٨٦٢) في صحيفته اليهودية الإصلاحية: "يسألوننا أيّ إصلاحاتٍ ندعم. وإجابتنا هي التالية: نحن ندعم إصلاحاتٍ لشعائرنا أينما تناقضت مع عاداتنا الحالية. ندعم إصلاحات كان حكماؤنا سيستهلّونها في أماكن عيشهم في العام ١٨٤٠"[٨]. هنالك زعيمٌ عظيمٌ آخر لهذه الحركة، هو الرابي صموئيل هولدهايم Samuel Holdheim (١٨٠٦-١٨٦٠)، الذي رأى اليهودية الحقّة التزامًا بالتوحيد والأخلاق. وعدّ معظم مظاهر الشريعة اليهودية وشعائرها وعاداتها تاريخًا قديمًا، لم يعد مناسبًا للعصر الحديث.

حين رتّب الرابيون العظماء لقاءً في برلين للتحدّث عن إصلاح اليهودية في العام ١٨٤٥، كان معظم من أتوا يقدّمون خدماتٍ دينيةً مصلَحةً في مختلف مجتمعاتهم منذ بضعة عقود. كما كان أولئك الرابيون شديدي التأثّر بفريدريش هيجل

---

(٨) انظر:
"W. Gunther Plaut, The Rise of Reform Judaism: A Sourcebook of Its European Origins (New York: World Union For Progressive Judaism, 1963).
الصفحة ٢٢.

Friedrich Hegel الذي سيطر على الفلسفة في الفترة التي أعقبت كانط وقدّم لفكرة التاريخ بوصفه بوحًا ذاتيًا متفتّحًا لروح العالم. ساعدت هذه الفلسفة الرابيين في رؤية التغيّر والتطوّر بوصفهما إيجابيةً وتقدّميةً بدلاً من أن يروا فيهما علامةً على الأفول. لكنّ المصلحين تساءلوا ما الذي يجب أن يتغيّر؟ بعد سجالاتٍ كثيرة، دعت الحركة إلى العبادة باللغة التي يتكلّمها الناس في بلدانهم، وإلى إعادة موسيقى الأرغن إلى العبادة، وإلى الحصص المتساوية للرجال والنساء في كلّ شيء، والتخلّي عن الالتزام العامّ بالعطل الثانوية، ورفض القوانين الغذائية - بأكملها عمومًا. كما تبنّت الحركة عمومًا التخلّي عن ضرورة الالتزام بتغطية الرأس. تحدّث المجتمعون عن الختان بوصفه همجيًا وغير مفيد، ولم يختن عددٌ كبيرٌ من اليهود العاديين أبناءهم في ذلك العصر - على الرغم من أنّ الرابيين قرّروا في نهاية المطاف الإبقاء على الختان. كما أنّهم قبلوا الزواج المختلط. وقد اقترح عددٌ كبيرٌ من المصلحين اعتماد يوم الأحد بوصفه يوم الراحة، نظرًا لاستمرار الدوام في المدارس والعمل يوم السبت في معظم البلدان، لكنّ هذا الاقتراح لم يصمد أبدًا.

هنالك تغيّرٌ آخر تمّ رفضه عمومًا ببلوغ النصف الثاني من القرن العشرين، يتعلّق بأرض إسرائيل القديمة. فقد رفض المصلحون الإشارة القديمة إلى أنّ اليهود هم في المنفى ودعوهم بدلاً من ذلك إلى أن يكرّسوا أنفسهم للبلدان التي يعيشون فيها. كان أولئك المصلحون يميلون إلى مناهضة الصهيونية صراحةً. تمثّلت فكرة اليهودية الجديدة في الاحتفاء بالشتات لأنّ اليهود كانوا بفضله قادرين على تقديم توحيدهم الأخلاقي إلى العالم: بهذه الطريقة، عدّ أولئك اليهود المسيحية والإسلام قصتين ناجحتين لليهودية، "ابنتيها". تخلّصوا من "العطلة الثانية"، وهي عادة الاحتفال بكلّ عيدٍ دينيٍّ مرّةً أخرى في الليلة التالية بحيث يضمن يهود الشتات احتفالهم في الوقت عينه الذي يحتفل به يهود أورشليم. فيهود أورشليم لم يحتفلوا

يومًا بالعطلة الثانية، والآن أصبح يهود الشتات "الإصلاحيون" لا يرغبون في فعل ذلك، بما أنّهم لم يعودوا في حالة النفي. وبعد أن أصبحت الكنُس، أماكن العبادة بعيدًا عن الهيكل، لاحقًا الأماكن الوحيدة للعبادة، فلا بدّ أن تسمّى هياكل. حتّى فكرة إدراج الموسيقى في القدّاس رمَت في نهاية المطاف إلى التوقّف عن النواح على دمار الهيكل لأنّ تلك كانت الحال حين أُخرجت موسيقى الآلات من القدّاس اليهودي.

ردًّا على ذلك، قال المدافعون الصراطيّون أشياء من قبيل "التوراة تعلّمنا... 'اسمعي يا إسرائيل' ولا تعلّمنا 'فكّري يا إسرائيل'". لم تكن تلك الأقوال مفيدةً عمليًا. في فرنسا، طالب أعضاء الجماعة غير المنتمين إلى الإكليروس الرابيين بأن "يكونوا أوّل من يرفع معايير الإصلاح"؛ وأضافوا بأنّهم من دون إصلاح، لن يستطيعوا أن يقدّموا للجيل التالي سوى مراسم ملغّزة تغصّ بتفاصيل لا قيمة لها ولن يكون لديهم "دفاعٌ ضدّ غزو اللادين"[٩]. هنالك أمرٌ ينبغي أن يتغيّر. كتبوا: "هنالك شكٌّ في كلّ مكان"، وطالبوا بيهوديةٍ يستطيعون الاتفاق عليها لأنّها تكتفي بالحدود الدنيا، وعقلانية، وتنادي بالمساواة[١٠]. ومن أجل إفعام الذاكرة التاريخية عن قابلية الشرائع الدينية للتغيّر، تحدّثوا عن الفعل "كما في أيام عزرا"[١١].

كرّس كثيرٌ من المصلحين، ومن بينهم غايغر **Geiger**، أنفسهم لمشاركة النساء المتساوية[١٢]. وقد دعا تقريرٌ صدر عن رابيين ويعود للعام ١٨٤٦

---

(٩) انظر: "Metz, 1841, A Public Appeal (31 Jewish Householders)", in Plaut، الصفحة ٤٥.
(١٠) انظر: "Metz, 1841", in Plaut، الصفحة ٤٥.
(١١) انظر: "Metz, 1841", in Plaut، الصفحة ٤٤.
(١٢) انظر:
"The Status of Women-No Spiritual Minority, Abraham Geiger", in Plaut.
الصفحة ٢٥٣.

إلى مساواة النساء التامّة في الديانة اليهودية، ورفض صراحةً إهانات الدين للنساء؛ وقد سخر الرابيون من أنّ القسوة التي مارسها اليهود الذكور على النساء لم تبلغ درجة سوء ما مارسه المسيحيون في العصور الوسطى "الذين تجادلوا في ما إذا كانت للنساء روحٌ أصلاً"(١٣). طالبوا بإلغاء البركَة التي يشكر فيها كلّ رجلٍ الله على أنّه لم يولد امرأةً، وبأن يحدّد عمر المناولة للجنسين بالثالثة عشرة، وبأن تحتَسب النساء في المنيان(*) **minyan**(١٤). وأقرّ الرابيون بأنّ محاولتهم لإنصاف النساء تقترن برجاء ترغيبهنّ بتنشئة بيوتٍ يهودية.

تأسّس أوّل معهدٍ رابيني في أوروبا في بادوا، مدينة الشكّ العظيمة القديمة، وفيه علّم صموئيل ديفيد لوتساتو **Samuel David Luzzatto** (١٨٠٠–١٨٦٥). كان صديقًا لتسونز **Zunz** ومعجبًا بيهوديته العلمية. تبع لوتساتو فكرة مندلسون عن أنّ الإيمان ثانويٌّ في اليهودية، بل إنّه ارتفع به إلى مستوىً آخر. لم تستطع العقلانية في رأيه التوقّف عند إنكار الحكاية الكتابية عن الخلق والتاريخ، حيث تركت العادة تحمي الفكرة "المنزلة" عن الشرائع. "أنا أطلق تسمية ’فوق طبيعية‘ على الإيمان باليهودية المنزلة، ليس بمعنى العقيدة التي تمنع حرّية الفكر، بل بالتأكيد بمعنى العقيدة التي تقرّ بالمعنى فوق الطبيعي للأحداث التي حصلت خلافًا لنظام الطبيعة المعتاد، من قبيل المعجزات والوحي"(١٥). حين يكون المرء عقلانيًا، فبوسعه اختيار الشرائع المناسبة لليهود الحديثين – مثل الإبقاء على يوم الراحة

---

(١٣) انظر: "Status of Women", in Plaut، الصفحة ٢٥٤.

(*) منيان، كلمةٌ عبريةٌ تعني مجموعةً مختارةً من الرجال لا يقلّ عمر واحدهم عن ثلاثة عشر عامًا تتطلبها تأدية طقوس العبادة اليهودية (المترجم).

(١٤) انظر: Plaut، الصفحة ٢٤٣–٢٥٥.

(١٥) انظر: Plaut، الصفحة ٩٩.

وتناول الخبز الفطير بدلاً من الخبز في عيد الفصح اليهودي - والاستمتاع بهما بوصفهما علامةً على الثقافة والجماعة.

في واحدٍ من الفصول الجديدة في بدايات الإصلاحات التي أسّست شعائر أكثر ممّا أنكرتها، ساعد الرابي مايكل سيلبرشتاين **Micahel Silberstein** في العام ١٨٧١ في توجيه اليهود التقدّميين إلى تأييد مهرجان الحانوكا الذي أصبح العيد الكبير لليهودية العلمانية (ومن هنا التجربة الخاصة باليهود الذين يشرحون للآخرين بأنّه على الرغم من كونه أشهر عيدٍ يهودي، فهو في واقع الحال ليس عيدًا يهوديًا رئيسيًا). تمثّل دافع سيلبرشتاين لتعظيم ذلك العيد في دفع اليهود إلى أن يكفّوا عن الاحتفال بعيد الميلاد: "هنالك واقعٌ معروفٌ يتمثّل في أنّه لسوء الحظ، برز خللٌ في صفوف العائلات اليهودية، ولاسيما تقديس عيد الميلاد بوصفه ورعًا يهوديًا". طلب من زملائه الرابيين أن يجعلوا الحانوكا شعبيًا ليس فقط في الكنيس، بل "أيضًا في المدارس"، وأن "يشيروا إلى الأهالي أنّ مهرجان الحانوكا ينبغي أن يتحوّل إلى احتفالٍ أسري"(١٦).

احتفل اليهود الحديثون التقدميون بالعيد لأنّه كان يبدو في الوقت عينه وكأنه عيد الميلاد، لكنّه كان يحيي ذكرى انتصار المكابيين، الذي كان في حقيقة الأمر هجومًا على الكوزموبوليتانية والنزعة التقدمية اليهوديتين. يبدو الأمر ساخرًا، لكنّه كان من جانبٍ آخر مناسبًا تمامًا، فقصّة الحانوكا موجودةٌ في الأبوكريفا*، التي تُنشر عادةً مع الكتاب المقدّس الكاثوليكي، ولا تُنشر أبدًا في الكتاب المقدّس

---

(١٦) انظر: Plaut، الصفحة ٢٠٥.

(*) أربعة عشر سفرًا تُلحق أحيانًا بالعهد القديم من الكتاب المقدّس، لكنّ البروتستانت لا يعترفون بصحّتها (المترجم).

العبراني. يمنحنا هذا النصّ الصغير المتأخّر قليلاً والذي اختفى تقريبًا أوضح نافذةٍ للإطلال على الشكّ اليهودي القديم. أينما كانت الحانوكا، فهي مناسبةٌ لتذكّر مريم وخفّها، تضرب الهيكل وتطلق عليه تسمية الذئب الضاري - ناهيك عن كلّ أولئك الصبية اليهود الذين عملوا في حلبات الجمنازيوم اليونانية، وتعلّموا شيئًا من الفلسفة، ومارسوا مهنةً عامّةً، وذهبوا إلى المسرح، وقرأوا الشعر اليوناني مع زوجاتهم. مرّةً أخرى، هذا ليس السبب الذي جعل يهود الإصلاح يلتقطونه. بالنسبة إليهم، كانت القضية هي العثور على طريقةٍ لجعل اليهودية تتناسب مع العالم الحديث، بحيث تدوم في العالم. حين نتذكّر آل مندلسون، نستطيع أن نرى وجهة نظرهم. في بعض الأحيان، يمكن حقًا أن تفيدنا إقامة حفلةٍ خاصّةٍ بنا - بما تتضمّنه من هدايا ومآدب وحلوى.

حدثت تغيّراتٌ كبيرةٌ بين اليهود الأوروبيين؛ فحين أُعلنت الإمبراطورية الألمانية الجديدة في العام ١٨٧١، منح دستورها حقوقًا مدنيةً متساوية لليهود في أرجاء الإمبراطورية. في تلك الأثناء، تصدّت اليهودية الإصلاحية، التي بدأت في ألمانيا، للقيود هناك. كانت حكوماتٌ علمانيةٌ تسيطر على الجاليات الدينية في أوروبا، وقد مالت إلى أن تعدّ الأرثوذكسيين زعماء شرعيين وعيّنت الرابيين الأرثوذكس على رأس الكنُس. تحركت الأمور على نحوٍ أسرع في الولايات المتحدة. ففي العام ١٨٨٥، وضع مؤتمر بيتسبرغ (الذي اجتمع بوصفه استمرارًا للمؤتمرات الألمانية في أربعينات القرن التاسع عشر) "إعلان مبادئ" لتعريف اليهودية الإصلاحية(١٧). بدأ إعلان الرابيين بالكوزموبوليتانية: "نحن نعترف لكلّ دينٍ بمحاولة إدراك المطلق".

---

(١٧) مذكور بأكمله في:
David Philipson, The Reform Movement in Judaism (Jersey City, NJ: KTAV, 1967).
الصفحة ٣٥٤-٣٥٧.

ومضى إلى إعلان أنّ "الاكتشافات الحديثة التي قدّمتها الأبحاث العلمية في مجال الطبيعة والتاريخ ليست معاديةً لعقائد الدين اليهودي"، وأنّ معجزات الكتاب المقدّس عكست "أفكار عصرها البدائية". أعلن الرابيون انتهاء شرائع موسى، باستثناء القوانين الأخلاقية؛ وأنّهم سيلتزمون فقط بالشعائر التي "تسمو بحياتنا وتقدسنها"، رافضين تلك التي "لا تلائم رؤى الحضارة الحديثة وعاداتها". كما أعلنوا أنّهم "لم يعودوا أمّةً"، بل جماعةً دينية، ورفضوا الصهيونية. وبصدد الخوارق، كتبوا أنّ الديانة اليهودية تقدّمية، "تطمح دائمًا لتتوافق مع مسلّمات العقل"، رافضين فكرتي الجنّة والجحيم، لكنّهم أعادوا التأكيد على عقيدة خلود الروح. أخيرًا، أعلنوا أنّه في تقليد المساواة الموسوية بين الغني والفقير، "نشعر أنّ من واجبنا المشاركة في المهمّة العظيمة في العصر الحديث"، مهمّة إحقاق العدالة "لتناقضات وشرور التنظيم الحالي للمجتمع". اليهودية الإصلاحية هي إصلاحٌ لليهودية، لكنّها أيضًا يهوديةٌ في خدمة الإصلاح الاجتماعي.

جدائل ولحى

ولدت آن نيوبورت رويال **Anne Newport Royalla** في العام ١٧٦٩، وفي سن الثامنة أصبحت خادمةً في بيت الأرمل الميجور ويليام رويال، وكان من المحاربين القدماء في الحرب الثورية ومفكّرًا حرًّا يمتلك مكتبةً تنويريةً جيدة. وقد وجدت أنّه حين "يُثقّف العقل وتتنوّر أفكارنا بالتعليم"، فإنّنا نستطيع أن نرفض "الاحتيال والتعصّب الأعمى والخرافة"[١٨]. تزوّجا بعد عشر سنواتٍ وعاشا بسعادةٍ

(١٨) انظر:

Anne Newport Royall, Letters from Alabama, 1817-1822 (Birmingham: Univ. of Alabama Press, 1969)،

الصفحة ١٧٦.

خمسة عشر عامًا، لكن حين توفي ويليام، تصدّى أبناؤه لوصيّته ولم يتركوا لآن سوى النذر اليسير من ميراثه. بدأت رويال بالترحال ووجدت أنها تستطيع إعالة نفسها بنشر كتبٍ عن رحلاتها: تحدّثت في كلٍ من كتابيها عن أفضل مكانٍ لتناول وجبةٍ جيدة أو غرفةٍ هادئة وعن عادات مختلف الولايات الفتية. كانت النقاشات سياسيةً أيضًا: ضدّ العبودية، من أجل تخصيص إعانةٍ حكوميةٍ للأرامل، دفاعًا عن الأمريكيين الأصليين، وبخاصة، ضد المبشّرين.

في "الكتاب الأسود" (١٨٢٨)، سخرت من المبشّرين الذين يتدفّقون "كأسراب الجراد" في أرجاء أمريكا، يصعدون على المنابر من أجل المال، ويحصلون عليه، غالبًا من أفقر الناس وأشدّهم إيمانًا بالخرافات."[١٩] كما حذّرت من أنّه إذا كان المدافعون عن دينٍ قوميٍّ تدبّروا أمرهم من أجل "الحصول على ثلثي الولايات لتبديل الدستور... فلندع الناس إذًا يحضّرون حناجرهم. فلتشلّ ذراع أوّل عضوٍ في الكونغرس يقترح دينًا قوميًا؛ فليلتصق لسانه بسقف حلقه وليقل الناس جميعًا آمين"[٢٠]. كانت رويال غاضبةً بسبب جرائم جديدة ارتُكبت باسم الدين، لكنّها تذكّرت جرائم قديمة. سألت: هل تعتقدون أنّنا نسينا كيف استخدم "المتشدّدون" السلطة حين حصلوا عليها؟

هل يعتقدون أنّنا نسينا كيف أشبعوا إنكلترا بالدم وشنّوا حربًا أهلية (وهو ما يفعلونه هنا بسلاسةٍ) وأنّهم حين لم يعودوا قادرين على الاحتفاظ بسلطة القتل هناك، أتوا إلى هذا البلد وبدؤوا مجدّدًا – مخضبين أيديهم بدماء شعبٍ مسالمٍ لا يقاوم؟ هل يعتقدون أنّنا نسينا كيف أعدموا رجالاً ونساءً وأطفالاً بريئين، بدمٍ

(١٩) انظر: Royall, Black Book (Washington, DC, 1828)، المجلد الأول، الصفحة ١٦٣.

(٢٠) انظر: Royall, Black Book، الصفحة ١٦٥.

بارد، بحجّة ممارسة السحر؟ أعدم أطفالٌ في العاشرة من أعمارهم، وجرّدت بناتٌ صغيراتٌ من ملابسهنّ (على يد أهل الله، الكهنة) وبحثوا عن علامات السحر على أجسادهن، بأقلّ أشكال الفضول لياقةً(٢١).

كانت تعرف كيف تشدّ جمهورًا. كتبت أيضًا رسائل إلى صديقٍ لها يُدعى ماثيو دنبار **Matthew Dunbar**، نُشرت لاحقًا بعنوان: "رسائل من ألاباما" (١٨٣٠). في رسالةٍ تعود للعام ١٨٢١، سألت: "ما رأيك يا ماث بالدين المسيحي؟ بيني وبينك وبين عمود السرير، بدأت أعتقد أنّه كلّه مكيدةٌ أعدّها الكهنة. لقد ميّزتُ على الدوام أولئك الأساتذة بأنّهم أكثر المتوحّشين حقيقيةً تحت الشمس حيثما تتطلّب الإنسانية اهتمامهم"(٢٢).

في تلك المرحلة، كانت أرامل المحاربين القدماء الراغبات في الحصول على رواتبهن التقاعدية يضطررن إلى تقديم التماسٍ بذلك إلى الكونغرس. حين وصلت رويال إلى واشنطن، لم تتوقّف عند قضيّتها الخاصّة بل بدأت تضغط على الكونغرس لتغيير القانون. كانت رويال قد أصبحت آنذاك جذريةً في شكّها وعارفةً بدروب السياسة. في العام ١٨٢٧، حين بدأ المبجّل عزرا ستايلز إيلي **Ezra Stiles Ely** حملةً دعا فيها الأمريكيين إلى أن ينتخبوا البروتستنت حصرًا إلى الحكم، أصبحت رويال أوّل شخصٍ يضغط على الكونغرس بصدد فصل الكنيسة عن الدولة. واصلت التحقيق في كل مظاهر الحكم بصدد عمليات الاندساس الدينية، وأدّت كتاباتها عن الشعائر الدينية في كلية ويست بوينت إلى تحقيقٍ حول الكلية قام به الكونغرس. كذلك، وعلى الرغم من فشلها، فقد ناضلت بقوّةٍ ضدّ حملة قدسية يوم

(٢١) انظر: Royall, Black Book، الصفحة ٢٤٠-٢٤١.

(٢٢) انظر: Royall, Letters from Alabama، الصفحة ٢١٨-٢١٩.

السبت لإيقاف تسليم البريد يوم الأحد: "مع افتراض صحّة الحجّة، أن يكون تسليم البريد يوم الأحد إثمًا، ماذا يعني ذلك لهم؟"[٢٣] وحين كانت تُدعى للتحدّث، فغالبًا ما كانت تتعرّض إمّا للهجوم عليها، أو للمنع من دخول المدينة؛ على مرّ السنوات، تعرّضت للاعتقال وللغرامة - عشرة دولارات في العام ١٨٢٩ - بل تعرّضت ذات مرّةٍ للدفع من أعلى أحد الأدراج. من جانبٍ آخر، تمتّعت بإعجابِ دفع الرئيس أندرو جاكسون **Andrew Jackson** إلى أن يدفع الدولارات العشرة بدلاً منها، ليجد أنّ أحد شهود الدفاع، وزير الحرب جون إيتون **John Eaton**، قد سبقه إلى ذلك. لاحقًا، أسّست وأدارت صحيفتين، وأعلنت شعارها: "العمل الجيد بدلاً من الصلوات الطويلة" على رأس الصفحة الأولى للصحيفتين ودعمت ما كتبته في "الكتاب الأسود": "جميع الكهنة خطرون حين يتمتّعون بالسلطة"[٢٤]. توفيت رويال في العام ١٨٥٤ وبقي ذكرها بوصفها شخصيةً أمريكيةً مهمّةً حتّى القرن التالي. ومثلما دوّن جورج ستويفزنت جاكسون **George Stuyvesant Jackson**، كاتب سيرتها، في العام ١٩٣٧: "على المستوى القومي، كانت معروفةً ومحبوبةً ومرهوبة الجانب، كما تعرّضت للتجاهل والكره؛ لكنّ كلماتها كانت مسموعةً، أيًا كانت ردود الأفعال". وقد ميّزها بوصفها نقطة تقاطع بين فولتير وكاري نيشن **Carry Nation** (وهو زعيمٌ متحمّسٌ للامتناع عن شرب الخمر) وجان دارك وهنري لويس مينكين **H. L. Mencken**[٢٥].

---

(٢٣) انظر: Royall, Black Book، الصفحة ١٩٥.

(٢٤) انظر: Royall, Black Book، الصفحة ١٩٤.

(٢٥) انظر:

George Stuyvesant Jackson, Uncommon Scold: The Story of Anne Royall (Boston: B. Humphries, 1937).

ملاحظة: هنري لويس مينكين (١٨٨٠-١٩٥٦) صحافي أمريكي انتقد الحياة والثقافة الأمريكيتين وكان من أكثر الكتاب الأمريكيين تأثيرًا في النصف الأول من القرن العشرين (المترجم).

في بدايات القرن التاسع عشر، كان هنالك عددٌ كبيرٌ من الناس الذين اعتقدوا بأنّ الدين ضلّلت طاقات البشر وبأنّه آن الأوان، لأنّنا قد أدركنا ذلك أخيرًا، للعثور على أساسٍ أفضل للأخلاق ولإصلاح هذا العالم الممسوخ. استقى جيريمي بنتام **Jeremy Bentham** في مذهبه المنفعي أفكارًا عن الأخلاق العلمانية من هلفيتيوس وديدرو وفولتير ولوك وهيوم، واقترح أن ننسى تحليل "الخير والشرّ" ونعمل منطقيًا لتقليل الألم وزيادة المتعة؛ لتحقيق أعظم سعادةٍ لأكبر عددٍ من الناس. كان بنتام صديقًا للفيلسوف جيمس ميل **James Mill** المشابه له فكريًا، وساعد في تعليم ابنه، جون ستيوارت – الذي سرعان ما أصبح هو نفسه فيلسوفًا أيضًا. كان كلٌّ من ميل الأب والابن وبنتام وكثيرٌ من أتباعهم شكّاكين. ذكر جون ستيوارت ميل في سيرته الذاتية أنّه كان "واحدًا من الأمثلة النادرة في هذا البلد، لم ينبذ الإيمان الديني، لكنّه لم يعتنقه يومًا"؛ في الحقيقة، كما قال، كان ينظر إلى الدين الحديث "تمامًا مثلما نظرتُ أنا إلى الدين القديم، بوصفه شيئًا لا يخصّني إطلاقًا"(٢٦). ووصف جون ستيوارت كيف رفض والده الدين المنزل بوصفه مناقضًا للعقل، ولم يجد بعد كثيرٍ من التفكير "مكانًا للراحة في الربوبية" و"بقي في حيرةٍ من أمره"، حتّى خلُص إلى أنّه ما من شيءٍ أبدًا يمكن معرفته بصدد أصول الأشياء. ويتابع ميل وهو يحاجج: "كانت الأسس أخلاقيةً، أكثر منها فكرية". كانت فكرة والده عن الدين "من نفس طبيعة فكرة لوكريشيوس عنه، فقد نظر إليه بمشاعر لا تعود إلى مجرّد وهمٍ ذهني، بل إلى شرٍّ أخلاقيٍّ عظيم"(٢٧). كما أطلق على معايير والده الأخلاقية صفات:

---

(٢٦) انظر:

John Stuart Mill, The Autobiography of John Stuart Mill (New York: Columbia Univ. Press, 1924) .

الصفحة ٣٠.

(٢٧) انظر: Mill, Autobiography، الصفحة ٢٨.

"أبيقورية، بقدر ما كانت نفعية، تميّز الصواب والخطأ من ميل الأفعال إلى إنتاج المتعة أو الألم"(٢٨). يتابع ميل إنّه كان رواقيًا في طباعه، وكلبيًا في رفضه معظم متع الدنيا.

نتج أكثر أعمال جون ستيوارت ميل العظيمة من تعاونه مع هارييت تايلور **Harriet Taylor**. نحن نحتاج إلى معلوماتٍ عن النساء والشكّ، ولذلك سوف نتتبّع أثر دور تايلور لبعض الوقت. التقى ميل بهارييت تايلور في العام ١٨٣٣ وعملا معًا على نحوٍ وثيقٍ منذ ذلك الحين؛ وتزوّجا حين توفي زوجها في العام ١٨٤٩. بدءًا من كتابهما "انعتاق المرأة" (١٨٥١)، كتبا مجموعةً من الأعمال التي أصبحت نصوصًا أساسيةً في الديمقراطية الليبرالية الحديثة. حملت تلك الكتب اسم ميل فقط بناءً على طلب تايلور، حتّى تلك التي كتبت هي معظمها. كان ميل يذكرها على نحوٍ مختلفٍ بوصفها مشارِكةً في التأليف، مشدّدًا على أنّ بعض كتبه كانت أفكارها التي كتبها بقلمه. أمّا الكتاب الذي استثار أكبر سجالٍ في حياتهما، فهو كتاب "في الحرّية" (١٨٥٩). ولِد هذا النداء العظيم من أجل حرّية الرأي الفردي من رسائل كانا يتبادلانها عن الامتثالية. لقد طغت جدارة الاحترام على المجتمع على حساب الإبداع والحرية والمغامرة، و"فردية وثنية" (بوصفها مناقضةً لنكران الذات المسيحي)(٢٩). أكّد كتاب "في الحرّية" على أنّ الحكومة ينبغي أن تتدخّل بالمواطنين فقط عندما يؤذي بعضهم بعضًا: ينبغي أن يكون الناس قادرين على تدخين الأفيون إذا رغبوا (كانت حروب الأفيون البريطانية في الأعوام ١٨٣٩-١٩٤٢ قد أشاعته) أو على أن يسيروا على الجسور الخطيرة إن رغبوا في ذلك. غير أنّ جوهر الكتاب تمثّل في الدعوة إلى الحرّية الدينية وهجومٍ على تصلّب العادات: "مجرّد

---

(٢٨) انظر: Mill, Autobiography، الصفحة ٣٣.

(٢٩) انظر: Mill, On Liberty, ed. Edward Alexander (Toronto: Broadview, 1999) ، الصفحة ١٠٨.

وجود مثالٍ على عدم الامتثال، مجرّد رفض الركوع أمام العادات، هو بحدّ ذاته طقس. وتحديدًا لأنّ استبداد الرأي يبلغ حدًّا يجعل الشذوذ على القاعدة مثارًا للّوم، من المحبّذ أن يشذّ الناس على القاعدة بهدف تحطيم ذلك الاستبداد"(٣٠). نحن أمام تناقضٍ مذهلٍ مع خضوع قدامى الشُكّاك إلى دين الدولة. الآن، أصبح التعبير عن حقيقتك فضيلةً.

سوف نتوجّه الآن إلى هارييت أخرى في تاريخ الشك، وهي الإنجليزية هارييت مارتينو **Harriet Martineau** (١٨٠٢- ١٨٧٦). كانت عائلة مارتينو موحِّدة، وهو أمرٌ أطلقت عليه لاحقًا صفة "إهمالاً رائعًا للفكر"، لكنّها عدّت نفسها مؤمنةً حين كانت طفلة(٣١). كتبت بضعة كتبٍ دينيةٍ في بداية عقدها الثالث، ونشرت حين كانت في الثانية والثلاثين دراسةً عن النساء الأمريكيات حظيت بتقديرٍ لا يقلّ عن تقدير عمل توكفيل عن أمريكا. حقّقت لها كتبها الأكثر مبيعًا استقلاليةً مادّية، وفي العام ١٨٤٦ مضت في رحلةٍ إلى الشرق الأوسط لدراسة الأديان الكبرى. وبعد ذلك، كتبت كشكّاكةٍ متّقدة. انظروا إلى نبرتها: "ليست هنالك نظريةٌ عن إلهٍ أو صانعٍ للطبيعة أو عن منشأ الكون إلاّ وأشعر أنّها بغيضةٌ بمعنى الكلمة بالنسبة إلى ملَكاتي العقلية؛ وأنّها (بالنسبة إلى مشاعري) غير متّسقة إلى حدّ أنّ الدم يندفع إلى وجهي"(٣٢). في تلك الأثناء، كانت مارتينو تتحوّل إلى إبطاليةٍ(*)

---

(٣٠) انظر: Mill. On Liberty، الصفحة ١١٣.

(٣١) انظر:
Harriet Martineau, Autobiography, ed. Maria Weston Chapman (Boston: James R. Osgood, 1877)،
المجلد الأول، الصفحة ٢٨.

(٣٢) انظر:
Harriet Martineau, with Henry George Atkinson, On the Laws of Man's Nature and Development (Boston, Josiah P. Mendum, 1851).
الصفحة ٢٢٢-٢٢٣.

(*) مناصرة لمبدأ الإلغاء أو الإبطال، وبخاصةٍ مبدأ (أو سياسة) إبطال الاسترقاق. (المترجم)

شهيرة ومقاتلة من أجل حقوق المرأة. كثيرًا ما رغب الناس في تلك الحركات لو أنّها صمتت بصدد إلحادها الذي كان يمكن أن يؤذي قضاياها الأخرى مثلما لاحظوا صوابًا. لكنّ جواب مارتينو كان أنّ قضيتها الأولى هي حرّية المعتقد، "روح السجال عينها، مبدأ الحركة بذاته"[٣٣]. كما دعت إلى نشر كتبٍ للأبناء من أجل "نظامٍ علمانيٍّ للآباء".

في سيرة مارتينو الذاتية الصادرة في العام (١٨٧٧)، كتبت أنّها "لم تؤمن بالتأكيد" بفكرة "الله بوصفه هو من يحدّد قدر البشر في الإثم والضياع... لم أعانِ يومًا من خوف الجحيم إلى هذا الحدّ أو ذاك. لقد أنقذني مذهب أهلي التوحيدي من ذلك"[٣٤]. لكنّها صُعقت بسبب "التأخّر" في بقائها مؤمنةً بحياةٍ بعد الموت – حتّى بعد أن كفّت عن الإيمان بالدين: "لكنّني مع الزمن أدركت الخرافة الهائلة بطابعها الحقيقي... ووجدت نفسي مع تحطّم آخر حلقةٍ في سلسلتي، متجوّلةً طليقةً فوق وهاد الكون الفسيحة والمتألّقة والمنعشة"[٣٥]. أطلقت على نفسها صفة "أسعد امرأةٍ في إنجلترا". وإذ عاشت "سعادةً جديدةً هادئةً بسبب إحساسي بأنّي جزءٌ من الكون، أرتاح إلى أمان قوانينه الأزلية... كيف كان يمكن أن يهمّني أن يتشبّث بقوّةٍ مناصرو علم أساطيرِ آفلٍ بربّهم الإنسان، خطّتهم للخلاص... نظام الدفع الأساسي الخاصّ بهم، مثلما تأمرهم به أساطيرهم؟"[٣٦] لم يفتها ذلك. سخرت مارتينو من أنّ المسيحية "تفشل في إسعادنا، تفشل في فعل الخير، تفشل في جعلنا حكماء"، فما من خسارةٍ كبيرة. بل أكثر، "بالنسبة إلى المنعتقين، إنّه لأمرٌ بسيطٌ أن يشعر

(٣٣) انظر: Martineau, Autobiography، المجلد الثاني، الصفحة ١١٠.

(٣٤) انظر: Martineau, Autobiograph، المجلد الأول، الصفحة ٣٠.

(٣٥) انظر: Martineau, Autobiography، المجلد الأول، الصفحة ٨٩.

(٣٦) انظر: Martineau, Autobiography، المجلد الثاني، الصفحة ٤٥-٤٦.

من بقوا مسجونين بالصدمة أمام تجاسرٍ يمضي قدمًا تحت أشعة الشمس والنجــوم للدراسة والتمتّع، من دون التعرّض للبلاء أو الخوف من العقاب"[٣٧].

وقد قامت بعملٍ جيّدٍ تحت تلك النجــوم: كتــب ويليــام لويــد غاريــسون **William Lloyd Garrison** أنّ "الخدمة التي أدّتها لقضية مناهضة العبودية لا تقدّر بثمن"، وكتبت فلورانس نايتنغيل **Florence Nightingale** إنّ مارتينو "وُلدت لتكون مدمّرة أيّ شكلٍ من أشكال العبودية، أينما كان"[٣٨]. وبعد أن تمّ تشخيص مــرضٍ قاتلٍ في قلب مارتينو في العام ١٨٥٥، كتبت سيرتها الذاتية، وخلصت إلى ما يلي:

> **مضت الآن ثلاثة أشهرٍ وأنا أمام واقع توقّعٍ دائمٍ للموت؛... وبعد أن أصبحت أنتظره في أيّ وقت، يبدو الأمر كلّه ســهلاً وبسيطًا وطبيعيًا جدًّا... لابدّ أنّ الأمــر مغــايرٌ كــثيرًا عنــد المسيحيين... هم لا يستطيعون أبدًا أن يتأكّدوا تمامًا من خطــر أن تنهار قلعتهم المبنية من الهواء في اللحظة الأخيرة... كنــت أفكّر وأشعر بذلك كلّه قبل أن أنعتق من الخرافة... لكن الآن، يمنحني التحرّر تأثيرًا مهدّئًا جدًّا. في رأيي، المــوت... الرغبــة والغرق في الموت مثل الغرق في النوم... تحت قــوانين الكــون الأزلية، أتيت إلى الوجود، وتحتها، عشت حياةً مليئةً إلى درجة أنّ امتلاءها يعادل الامتداد...[٣٩]**

---

(٣٧) انظر: Martineau, Autobiography، المجلد الثاني، الصفحة ٤٦.

(٣٨) ورد في:
Women Without Superstition, "No Gods – No Masters". The Collected Writings of Women Freethinkers of the Nineteenth and Twentieth Centuries, ed. Annie Laurel Gaylor (Madison, WI: Freedom from Religion Foundation, 1997)،
الصفحة ٤٩.

(٣٩) انظر: Martineau, Autobiography، المجلد الثاني، الصفحة ١٠٤–١٠٧.

العثور على شكّاكٍ يعتقد أنّ الجميع يشكّون أمرٌ جديد. كان مشهد فراش الموت سهل التخيّل بوصفه أعذب استسلامٍ يقوم به المؤمن، وبالتالي فهو مطلبٌ قوي. أمّا مارتينو، فقد فاجأت الجميع وعاشت واحدًا وعشرين عامًا أخرى، إذ توفيت في العام ١٨٧٦ وهي في الرابعة والسبعين من عمرها.

كانت فرانسيس رايت **Frances Wright**، التي كثيرًا ما دعيت فاني **Fanny**، إحدى أشهر المصلحات الأمريكيات اللواتي ناصرن الشكّ الديني. تمتّعت أعمالها بجاذبيةٍ هائلة، وتتضمّن مذكرات توماس جيفرسون سبع صفحاتٍ مليئة بمقاطع من أحد كتب رايت. وقد دعاها إلى زيارته في مونتيسيلو، حيث توفيت، ودعا معها لافاييت **Lafayette**. دعاها أيضًا أندرو جاكسون إلى بيته، "صومعة الناسك"، ومكثت معه هناك؛ كما أنّها التقت بمونرو **Monroe**. حين زارت أوروبا، ربطتها الصداقة بجيرمي بنتام. كتب والت ويتمان **Walt Whitman** عن فاني رايت: "كنا جميعًا نحبها؛ انحنينا أمامها"(٤٠). تيتّمت هي وأختها كاميلا وهما صغيرتان ثمّ ورثتا لاحقًا ثروةً من أحد أقاربهما، أتاحت لهما حرّيةً كبيرة. في الثامنة عشرة من عمر فاني، كان لديها نادٍ أدبي وفلسفي كان أعضاؤه يتبادلون فيه الدراسات. قدّمت فاني دراسةً عن أبيقور، تتضمّن مناقشةً لليونتيوم، "أوّل تلميذةٍ لأبيقور". نشرت الدراسة لاحقًا بعنوان "بضعة أيامٍ في أثينا"، وزادت عليها شكًّا أقوى: "إنّ سخف كل عقائد الدين الأخرى، وسعي كثيرين لها، واضحان على نحوٍ كافٍ. الخوف من كائنٍ اعتمادًا على قوّته يتراجع؛ الخوف منه إن كان طيبًا،

---

(٤٠) انظر:

Peter M. Rinaldo, Atheists, Agnostics and Deists in America: A brief History (New York: DorPete, 2000).

الصفحة ٥٥.

سخيفًا... أنا لا أرى دليلاً كافيًا على وجوده؛ وأعتقد أنّ احتمال وجوده مجرّد تخمينات"[٤١]. تجولّت داخل الولايات المتحدة (وكتبت أيضًا مسرحيةً تمّ عرضها في برودواي للمراجعين الجيدين) وكتبت أنّ التوحيدية الأمريكية أصبحت تتغلّب بسرعةٍ بلغت حدًّا يجعل إمكانية تفوّقها على الكالفينية أمرًا ممكنًا. تميّز الكالفينيون غيظًا، "لكن لحسن الحظّ، لم يعد كالفن قادرًا على أن يحرق سيرفيتوس، مهما بلغت قوّة تعنيفه له"[٤٢].

تأثّرت بمذهب المنفعة، لكنّها تأثّرت أيضًا بما اعتُقد لاحقًا أنّه اشتراكيةٌ طوباوية. كان معظم زعمائها من الفرنسيين: هنري دوسان سيمون **Henri de Saint-Simon** وشارل فورييه **Charles Fourier** وبيير جوزيف برودون **Pierre-Joseph Proudhon** على سبيل المثال، اشتُهروا بخططهم عن المجتمع المثالي التي تضمّنت قدرًا كبيرًا من المساواة بين الجنسين والحب الحر، وكذلك الفكر الحر بطبيعة الحال. هاجم برودون على نحوٍ خاصٍّ الكنيسة الكاثوليكية، وجمع الاشتراكي الطوباوي البريطاني العظيم روبرت أوين **Robert Owen** ثروةً من صناعة النسيج ثمّ فكّر في العثور على طريقةٍ يمكن أن يتجنّب فيها التصنيع استغلالَ العمّال. اشترى عشرين ألف هكتار من الأرض في الولايات المتحدة ودعا العمّال إلى الالتحاق به في مغامرةٍ اشتراكية؛ أتى ثمانمائة عامل وأطلقوا على المكان اسم نيو هارموني (الانسجام الجديد). ماذا كان رأي أوين بالدين؟ "تستند كلّ أديان العالم إلى التجاهل الكامل لكلّ قوانين الإنسانية الأساسية... ومع إدراكي

---

(٤١) انظر: Fanny Wright, A Few Days in Athens (New York: Arno Press, 1972)، الصفحة ٢١١.

(٤٢) انظر:
Wright, Views of Society and Manners in America, ed. Paul R. Baker (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1963).
الصفحة ٢٢٤.

الكامل للبؤس الذي تسبّبت به تلك الأديان للجنس البشري...، إلاّ أنّني لو ملكت الآن عشرة آلاف حياةٍ واستطعت أن أعاني موتًا مؤلمًا لكلٍّ منها، لكنت ضحّيت بها طوعًا لتدمير هذا المولوخ(*)"(٤٣).

عندما دعا أوين مشابهته في الرأي فاني رايت لإلقاء خطاب الرابع من تموز/ يوليو في نيوهارموني، أصبحت أوّل امرأةٍ في أمريكا تقدّم محاضرةً لجمهورٍ مكوّنٍ من الرجال والنساء. تحدّثت في خطاباتها عمومًا عن فشل الدين ودعت إلى أن تشكّل كلّ جماعةٍ في أمريكا كلّيّةً للعلوم تتضمّن قاعةً للاجتماعات ومدرسةً ومتحفًا ومكتبة. في العام ١٨٢٩، اشترت كنيسة إبنزر باتيست **Ebenezer Baptist** في شارع بروم **Broome** في مدينة نيويورك وغيّرت تسميتها إلى كلّية العلوم. اتّسعت الكلّية لنحوٍ من ألفٍ ومائتي طالب، واستضافت محاضراتٍ ونقاشاتٍ طيلة الأسبوع، مع حدثٍ خاصٍّ أيام الأحد. كانت المكتبة تبيع أعمالاً من تأليف بين وشيلي وأوين ورايت. كما أنّها كانت تبيع مناشير عن تحديد النسل، نظرًا لأنّ تحديد النسل كان نقطة هجومٍ في النضال من أجل حرّية الرأي. في إحدى المحاضرات، خاطبت الجمهور قائلةً:

> **"كلّية العلوم مفتوحةٌ للجميع... لا تقول لشخصٍ: "لا تأكل أيام الجمعة"؛ ولشخصٍ آخر: "اغطس في النهر"؛ ولثالث: "تأوّه في الروح"؛ ولرابعٍ: "انتظر الروح"... ولتسعمائة**

(*) مولوخ، اسم وثنٍ كان الكنعانيون يقدّمون أولادهم قرابين له (المترجم).

(٤٣) انظر:
Robert Owen, The Life of Robert Owen, Written by Himself (New York: A. M. Kelly, 1967).

المجلد الأول، الصفحة ٢٠٦-٢٠٧.

وتسعة وتسعين ألفًا من البشر "لقد وُلدتم للنار الأبدية". لا يقول العلم شيئًا عن هذا كلّه. إنّه يقول فقط: "لاحظ وقارن وفكّر وتأمّل وافهم"؛ و... نحن نستطيع فعل هذا كلّه من دون أن نتشاجر"(٤٤).

ذكرت غاليليو، على نحوٍ يميّزه عن بقيّة أبطال الشك، لكن فكرتها عن الشكّ كانت مصقولة: "هنالك عاقبةٌ ضروريةٌ للإيمان الديني، هي ربط أفكار الجدارة بذلك الإيمان، وأفكار عدم الجدارة بغيابه. هنا انحرافٌ عن المبدأ الأول للأخلاق الحقيقية". الأخلاق الحقيقية الوحيدة هي "الفعل النافع"(٤٥). كانت رايت تقدّر بعمقٍ الموقع الجديد الذي احتلّه الشكّ في الولايات المتحدة. وقد ذكرته أثناء تصدّيها للفكرة الدينية عن "الفساد المتأصّل" في الإنسان: "فكّروا في اكتشافاته العلمية – على الرغم من الأغلال، من الزنازين والمشانق، والحرمان الكنسي! فكّروا في تفانيه!... فكّروا في الطاقة... التي كافح بها وتحمّل وثابر على مدى العصور حتّى ظفر بتلك الجنّة من الحرّية في أمريكا! أجل! لقد ظفر بها. لقد برهن المخلوق النبيل على حقّ مولده. وأتمنّى أن يتعلّم كيف يستخدمه ويستمتع به"(٤٦). كان خطابًا مفعمًا بالحيوية في تاريخ الشك، لكن بالنسبة إليها، كان من المفترض أن يقودنا الفكر الحرّ إلى عالمٍ أكثر مسؤوليةً، وكانت مفعمةً بالحيوية هنا أيضًا: "سوف أتوسّل إليكم أن تلاحظوا كم من بؤسنا الواقعي ينجم من تأملاتنا التافهة في شؤون

---

(٤٤) انظر:
Wright, "Divisions of Knowledge", in her Life, Letters, and Lectures, 1834/1844 (New York: Arno, 1972).

(٤٥) انظر: Wright, "Divisions of Knowledge"، الصفحة ٧٣-٧٤.

(٤٦) انظر: Wright "Religion", in Life, Letters, and Lectures، الصفحة ١٨٣٤-١٨٤٤.

الإيمان وفي عمائنا وإهمالنا المريع للحقائق – لامبالاتنا الباردة وعديمة الرحمة، بل سأقول لا مبالاتنا المجنونة بالأسباب المرئية للشرّ العياني؟"

هنالك ثلاثةٌ آخرون من مغيّري العالم يستحقّون أن يُذكروا هنا: إرنستين روز **Ernestine Rose** وكارل ماركس وإليزابيت كادي ستانتون **Elizabeth Cady Stanton**. مع إرنستين روز، أصبحت نبرة الشكّ أكثر تهكّمًا بدرجةٍ بسيطةٍ ممّا كانت عليه. وُلدت روز في بولونيا في العام ١٨١٠، وكانت الابنة الوحيدة لرابي، علّمها أن تدرس التوراة باللغة العبرية. بدا كأنّ شخصيّتها بأكملها تشرّبت الحرّية عينها التي سمحت له بكسر العادات وتعليمها. كتبت لاحقًا أنّها رفضت الكتاب المقدّس في عمر الرابعة عشرة. أصبحت ناشطةً في وقتٍ مبكر، ودعاها أوين حين كانت في الرابعة والعشرين من عمرها لإلقاء خطابٍ في اجتماعٍ عمّالي. كان الخطاب الشكل المفضّل الجديد للتواصل بالنسبة إلى الشكّ، وكانت تجيده. تزوّجت روز وانتقلت إلى أمريكا، وبدأت تشنّ حملةً ضدّ العبودية ومن أجل حقوق المرأة والحرّية الدينية. كانت جزءًا من الحركة الهادفة إلى إيجاد أعيادٍ غير دينية، وأقامت احتفالاً بتوماس بين بمناسبة الذكرى ١١٣ لمولده، في ٢٩ كانون الثاني/ يناير ١٨٥٠. ولأنّ إرنستين روز كانت تصفّف شعرها على شكل جدائل بحيث تسهل العناية به، فقد تبنّى كثيرٌ من المفكّرات الأحرار تلك التسريحة. في منتصف القرن، كان تعبير امرأةٍ "بجدائل" يعني أنّها من ذوات الفكر الحرّ ومصلحة.

في المؤتمر القومي السابع لحقوق المرأة الذي انعقد في العام ١٨٥٦، انتقد أحد الحضور بقوّةٍ إخضاع الكتاب المقدّس النساءَ للرجال. قالت روز: "هل تقول لي إنّ الكتاب ضدّ حقوقنا؟ حينذاك أقول،إنّ مطالبنا لا تستند إلى كتابٍ لا يعرف أحدٌ متى كُتب، أو من كتبه... الكتب والآراء ليست سوى أحرفٍ ميتةٍ حين

تتعارض مع حقوق الإنسان، أيًّا كان مصدرها"[٤٧]. كانت الصلة بين النساء والدين ماليةً وعمليةً أيضًا. وتابعت روز قائلةً: "يا أخوات، حين يطلب الكاهن منكنّ المال لأغراضٍ تبشيرية... من أجل أن يتعلّم الكهنة في الكلّيات، قولوا له: عليكم تعليم المرأة، كي تستطيع الالتحاق بعملٍ مفيد"[٤٨]. أصبحت روز إيطاليةً ومنافحةً عن حقوق المرأة ومحاضِرةً ملحدةً شهيرة. في محاضرةٍ ألقتها في بوسطن في العام ١٨٦١ بعنوان "دفاعًا عن الإلحاد"، جادلت فلسفيًا ضد الله لكنّها أيضًا مازحت قائلةً إنّه بدلاً من إنقاذ نوح والبقية، كان على الله أن "يتركهم يخطئون أيضًا ويصنع عالمًا جديدًا مستفيدًا من تجربته"[٤٩].

ما الذي فعلته بالعالم من دون خالق؟ كان أحد المؤمنين قد أخبرها بأنّ سمكة لا عينين لها تعيش في كهفٍ في كنتكي قد برهنت على وجود خالق، بما أنّ ذلك قد أظهر وجود غاية. شرحت روز قائلةً: "لقد نسي واقعًا يمكن البرهان عليه، أنّ عنصر النور ضروريٌّ في تشكيل عضو النظر، ولم يكن ممكنًا أن يتشكّل من دونه". وقد ذكّرها ذلك بواعظٍ برهن على وجود الله بملاحظة أنّ أحدًا ما قد وضع الأنهار قرب المدن الكبيرة. آمنت روز بأنّ العالم كان بمستطاعه أن يصنع نفسه، بنماذجه المنطقية الخاصة. كان ذلك في العام ١٨٦١. وفي العام ١٨٥٩، كان داروين قد نشر كتابه ولم تشر إليه – هنا، يكفي أن نلاحظ بأنّ روز كانت تمتلك

---

(٤٧) انظر:
"Ernestine Rose" in The History of Women Suffrage, ed. Elizabeth Cady Stanson, Susan B. Anthony and Matilda Joslyn Gage (Rochester NY: Source Book Press, 1971).
المجلد الأول، الصفحة ٦٦١–٦٦٣.

(٤٨) انظر: "Ernestine Rose"، المجلد الأول، الصفحة ٦٦٣.

(٤٩) انظر:
Ernestine Rose, "A Defense of Atheism", in Women Without Superstition, ed. Gaylor.
الصفحة ٧٧.

مفهومًا لكيفية فهم بعض الشُكّاك دائمًا للعالم، كتبت: "الكون مختبرٌ كيميائيٌ واسع، يعمل من دون انقطاع، بقواه الداخلية. تُنتج قوانين أو مبادئ الجذب والتماسك والنبذ في تعاقبٍ لا ينتهي ظواهرَ التركيب والتفكيك وإعادة التركيب"[٥٠]. تكفي الطبيعةُ تفسيرًا، والطبيعة هي الشيء الوحيد الذي يستطيع أن يدّعي لنفسه إجماعًا شاملاً. كتبت روز: "يقولون لنا إنّ الدين طبيعي؛ الإيمان بالله عامٌّ بين البشر. <وإن كان طبيعيًا، فسيكون بالطبع عامًا؛ لكنّه ليس كذلكَ".

آمنت روز بقوةٍ بمجيء عالمٍ جديدٍ رائعٍ يستند إلى طاقات المفكّرين الأحرار: "يقول الملحد للمؤمن النزيه ذي الضمير الحي: أنا أؤمن بالإنسان، ولو أنّي لا أستطيع الإيمان بإلهك الذي لم تتمكّن من أن تبرهن على وجوده؛ إذا لم يكن لديّ إيمانٌ بدينك فلديّ إيمانٌ مطلقٌ، إيمانٌ راسخٌ بمبادئ الحقّ والعدل والإنسانية. مهما كان الخير الذي تتمنّى أن تفعله إكرامًا لإلهك، فأنا أتمنّى فعله إكرامًا للإنسان". وأضافت أنّ "الجرائم الرهيبة التي ارتكبها المؤمن"، على حساب اختلاف الإيمان، لا يمكن أن يرتكبها الملحد أبدًا، لأنّه "يعلم أنّ الإيمان ليس اختياريًا، بل يستند إلى البيّنات"[٥١]. لم يكن القرن العشرون قادرًا على قبول هذا التفاؤل، وذكري لهذا الأمر ناجمٌ جزئيًا من تعارضه بقوّةٍ مع الدرس التالي، أنّ الدول العلمانية يمكن أن تتّخذ قراراتٍ متوحّشةً أيضًا. بالنسبة إليها، كلّ ما يمكن أن يفعله المؤمنون أملاً في مكافأةٍ سماويةٍ، "يفعله الملحد لأنّه جيّد فقط"[٥٢].

إذا كانت إرنستين روز ربطت النساء الشكّاكات بالجدائل، فإنّ كارل ماركس ربط الشكّ باللحى. كان جدّه رابيًا في بروسيا؛ ووالده، هانيريش ماركس،

---

(٥٠) انظر: Rose، الصفحة ٨١.

(٥١) انظر: Rose، الصفحة ٨٥.

(٥٢) انظر: Rose، الصفحة ٨٥.

كان رجلاً حديثًا، ربوبيًا، ولم يمارس طقوس اليهودية. قبيل ولادة كارل، وبهدف احتفاظ هاينريش بوظيفته في الجهاز المدني البروسي، قرّر أن يتعمّد؛ تعمّد الأطفال حين كان كارل في السادسة من عمره؛ انتظرت والدة كارل وفاة والدها، وكان رابيًا، كي تتعمّد هي أيضًا. في شبابه، كان كارل شاعرًا سيئًا؛ وفي العام ١٨٣٧، تحوّل عن الشعر بفضل فلسفة هيجل. رأى هيجل العالم نتيجةً لعقولٍ تفكّر فيه. كان ذلك نوعًا من الوثنية، أن يرى الكون إلهًا، له عقل إلهٍ يصير إلى الوجود مثل عقول مخلوقاته. ثمّ وضع هيجل "روحًا" في التاريخ، تحتاج أن تعبر سلسلةً من الأدوار. بدءًا من عصر التنوير فصاعدًا، تأمّل الناس في فكرة تاريخٍ دنيويٍّ له تطوّره الهادف، لكنّ هيجل حمل تلك الفكرة إلى مستوياتٍ رفيعة. التقدّم الإنساني هو تطوّر الوعي الذاتي للإله الكون نفسه. حين كان ماركس يقرأ تلك الأفكار، كان هيجل قد مات وكانت مجموعةٌ دعت نفسها الهيجليين الشباب تجادل إن كان الفيلسوف مع المسيحية أو ضدّها. كان الجواب صعبًا. فقد اعتقد هيجل أنّ المسيحية هي أفضل الأديان، غير أنّه قدّم منظومةً أخلاقيةً علمانيةً تحلّ فيها الجماعة محلّ الله بوصفها حكمًا على الخير والشر. ذهب ماركس إلى المقهى الذي كان يرتاده الهيجليون الشباب والتقى هناك برونو باور **Bruno Bauer**، أحد أشد إلحاديي تلك الفترة ضراوةً.

بين العامين ١٨٣٩ و١٨٤١، كتب ماركس أطروحة الدكتوراه الخاصة به، وكانت عن أبيقور وديموقريطس. أتت مقدّمتها هادرةً: "حتى الآن، لم يكن هنالك سوى تكرار همرجات شيشرون وبلوتارك". في حين أنّ ما قدّمه "غاسيندي، الذي حرّر أبيقور من الحظر الذي فرضه عليه آباء الكنيسة والعصور الوسطى كلّها – ذلك العصر من اللاعقلانية المطبوعة بالمادّية" – ليس كثيرًا. "إنّها حالة تعلّم غاسندي فلسفة أبيقور أكثر ممّا هي امتلاك غاسيندي قدرة تعليمنا فلسفة

أبيقور". يقول ماركس إنّ محاولة غاسندي لجعل أبيقور يتعايش مع الكنيسة "هي أشبه بإلقاء رداء راهبةٍ مسيحيةٍ على جسدِ مومسٍ إغريقيةٍ عبلاء"[٥٣]. كما أنّه يستشهد بقول ديفيد هيوم إنّه لا يجدر بالفلسفة الإجابة على الدين. ثمّ تأتي الضربة القاضية: "طالما بقيت قطرة دمٍ تتردّد في قلب الفلسفة، فلن تكلّ أبدًا من إطلاق صرخة أبيقور في وجه خصومها لأنّها حرّةٌ تمامًا وسيّدة الكون"، لأنّ المجدّف ليس من يزدري إله الجماهير، بل من يؤمن به إيمانًا أعمى. "الفلسفة لا تخفي ذلك الأمر"[٥٤]. لاحظوا أنّ الأمر لا يتعلّق هنا أبدًا بالشيوعية؛ فقد كان ماركس ملحدًا من الطراز القديم قبل أيّ شيءٍ آخر. في صيف العام ١٨٤١، بدأ مع باور تحرير صحيفةٍ تدعى "أرشيف الإلحاد"، لكنّ التوفيق لم يحالفها. ثمّ كتبا كرّاسًا إلحاديًا أدّى إلى طرد باور من عمله وإلى عدم تمكّن ماركس من إيجاد عملٍ في المجال الأكاديمي.

ثمّ عثر ماركس على فيورباخ وصُدم لفكرته عن الدين بوصفه من صنع الإنسان، ومن زعمه أنّنا نستطيع بالدراسة أن ندري أنفسنا. بعد ذلك، تخلّى ماركس عن المثالية الهيجلية لصالح المادية الفلسفية التي واظب على اعتناقها مذّاك. في العام ١٨٤٣، نشر باور رأيًا مفاده أنّ مشكلة اليهود – الذين كانوا لا يزالون يعانون مشكلاتٍ على الصعيد المدني في إنكلترا وألمانيا – ينبغي أن

---

(٥٣) انظر:

Karl Heinrich Marx, “The Difference Between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature” in Norman D. Livergood, Activity in Marx’s Philosophy (The Hague: Martinus Nijhoff, 1967).

الصفحة ٦١.

(٥٤) انظر:

Marx, “The Difference Between the Dimocritean and Epicurean Philosophy of Nature”.

الصفحة ٦٢.

يحلّها اليهود والمسيحيون على حدٍّ سواء بالتخلّي عن الدين. بعد أن قرأ ماركس أعمال فيورباخ، وجد أنّه لم يعد يستطيع موافقة باور. الدين ليس هراءً أحمق يمكن أن يُزال فيظهر تحته عالمٌ أفضل. لم يعد ماركس يرى الدين مشكلةً مستقلّةً، بل عرَضًا لعالمٍ اقتصاديٍّ وحشي؛ اجعل حياتهم أفضل وسيتلاشى الدين. في دراسةٍ (عن هيجل) في العام ١٨٤٤، كتب ماركس: "الدين هو حسرة الكائن المقموع، قلب عالمٍ لا شفقة فيه، مثلما هو روح وضعٍ ميت. إنّه أفيون الشعوب. إلغاء الدين بوصفه سعادة الشعب الوهمية مطلوبٌ ليكونوا سعداء حقًّا"[٥٥]. فمهمّة التاريخ، "حالما يختفي العالم الجائر فوق الحقيقة"، هي "إقامة حقيقة هذا العالم"[٥٦]. يرى ماركس أنّ الثورة الاجتماعية، لا العلم، هي التي ستلغي الدين أخيرًا. بعد ألف عامٍ لاحظ فيها الشُكّاك أنّ الدين مصمَّمٌ على ما يبدو للتحكّم بالجماهير، قال ماركس أجل، دعونا نفعل شيئًا بصدد ذلك. كما أنّ المأثور يروي أنّ الأشخاص الكوزموبوليتانيين الأصحاء والمتعلّمين نأوا في كثيرٍ من الأحيان عن الدين في حين كان جيرانهم المعدَمون يحمدون الله على الفتات الذي لديهم. وقد ساعد الشكّ الاشتراكي في تغيير هذه الصورة.

الدين هو المسكّن الذي ينبغي التخلّص منه لإيقاظ الشعوب على ألم الحياة كما هي، لكن لم يكن هنالك جهدٌ منسقٌ لمواجهة ذلك المسكّن ، لأنّه لن يعود نافعًا

---

(٥٥) من مقدّمة ماركس لكتاب:
"Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right (1844).
مثلما ورد في:
Varieties of Unbelief From Epicurus to Sartre, ed. J. C. A. Gaskin (Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall, 1989).
الصفحة ١٥٨.

(٥٦) مثلما ورد في: Gaskin، الصفحة ١٥٨.

ما إن تتحسّن الأمور. هذه هي الحال. وكما لاحظ المؤرّخ أوين شادويك Owen Chadwick فإنّ ماركس "كان مقلاً في الكتابة عن الدين إلى حدّ أنّ بعض القرّاء شكّوا في أهمّية الموضوع بالنسبة إليه"[٥٧]. حتّى "البيان الشيوعي" (١٨٤٨) لا يذكر الدين كثيرًا. توصّل فريدريك انجلز Friedrich Engels، الذي كتب معه البيان، إلى إلحاده عبر فيورباخ وباور والهيجليين الشباب، وأمضى سنتين في إنكلترا يدرس أعمال روبرت أوين. لكنّ كلّ ما ذكره البيان الشيوعي عن الدين كان في بضعة أسطرٍ فقط. عن البروليتاريا: "وما القانون والقواعد الأخلاقية والدين بالنسبة إليه إلاّ أوهامٌ برجوازية، يكمن خلفها كثيرٌ من مصالح البرجوازية". ربّما كانت الجملة الشكوكية المفتاحية في البيان الشيوعي هي السطر الأوّل: "هنالك شبحٌ يجول أوروبا – هو شبح الشيوعية". لم يذكر ماركس وإنجلز في أيّ مكانٍ أنّ هذا الشبح سيحلّ محلّ أيّ شبحٍ آخر جال أوروبا ذات يوم، لكنّه كان كذلك، ولم يكن التلميح غامضًا جدًّا. ربّما سيلاحظ كثيرون أنّ الماركسية، بمخلّصيها وشهدائها ورمزيتها ومهرجاناتها وأحلامها بالجنّة، تبنّت كثيرًا من سمات الدين.

من أعظم الشكّاكات بين الأمريكيات المصلحات، اثنتان هما إليزابيث كادي ستانتون ورفيقتها في القضية سوزان أنتوني. أنتوني أكثر شهرةً الآن لأنّها تمكّنت من التنقّل وإلقاء المحاضرات – لم يكن لديها أطفال في حين رُزقت ستانتون بسبعةٍ منهم. كانت ستانتون شكّاكةً علنيةً أكثر بكثيرٍ من أنتوني، على الرغم من أنّ أفكارهما بدت متماثلة، فقد قالتا إنّه يبدو ألاّ وجود لإلهٍ عادلٍ ولا دليل على أيّ نوعٍ

---

(٥٧) انظر:
Owen Chadwick, The Secularization of the European Mind (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1975).
الصفحة ٦٥.

آخر من الآلهة. رأت أنتوني كيف أضعف إلحاد إرنست روز العلني قوّة حركة المطالبة بحقوق المرأة في التملّك والتصويت. لقد دافعت عن روز بقوّةٍ لكنّها اختارت لنفسها أسلوبًا أكثر تحفظًا. اتّخذت ستانتون دور روز في الشكّ العلني؛ بالنسبة إلى ستانتون، كان الشكّ أساسيًا. إليكم كيف أخبرت أنتوني بمجيء ابنتها الثانية: "حسنًا، وُلدت طفلةٌ جديدةٌ في هذا العالم! بعد ظهر يوم الأحد الماضي، فتحت هارييت إيتون ستانتون – يا للهول! تلك المهرطقة الصغيرة تنتهك بذلك قدسية اليوم المقدّس – عينيها الزرقاوين الناعمتين على هذا الفضاء الدنيوي"[٥٨]. وفي خطابٍ ألقته في العام ١٨٦٠ عنوانه "مناهضة العبودية"، دعت بالتوازي مع القضية المركزية إلى أن "يولد" أولئك الذين يستعبدهم الدين "في مملكة العقل والفكر الحر"[٥٩].

تحدّثت ستانتون عن كوكبةٍ من المواضيع المرتبطة بالدين والدولة (في حملةٍ شنّتها لإبقاء معرض العالم مفتوحًا أيام الأحد) واستهلّت نقدًا نسويًا للكتاب المقدّس، مشيرةً إلى كيفية تمكّن الرجل من "الوقوف في أكثر الأماكن قدسيّةً في المعابد، في حين لا تستطيع المرأة الدخول أبدًا"، وإلى أنّه في الكتاب كلّه، "هنالك اشتباهٌ بعدم الجدارة وعدم النظافة" في ما يخصّ المرأة. وعلّقت، بنبرتها الساخرة، أنّك لا تستطيع حتّى أن تضحّي لله بمعزاةٍ أنثى. لكنّ الأمر لم يكن مضحكًا حقًّا. ومثلما أعلنت في العام ١٨٨٢: "وفق تعاليم الكنيسة، كانت المرأة استدراكًا في الخلق، صانعة الخطيئة، لأنّها تآمرت منذ البداية مع إبليس. لقد جُعل جنسها جريمةً، وجُعل

---

(٥٨) انظر: "Stanton to Anthony", January 24, 1856, Library of Congress؛ مثلما ورد في: Women Without Superstition, ed. Gavlor، الصفحة ١٠٦.

(٥٩) انظر: Stanton, "Antislavery (1860)، مثلما ورد في: Women's Suffrage, ed. Stanton, Anthony, and Gage، المجلد الثاني، الصفحة ١٥٧.

الزواج شرطًا عبوديًا، يستوجب الطاعة، وجُعلت الأمومة بـــلاءً، ومنزلـــة جـــنس النساء بأسره دونيةً تجعلهنّ خاضعاتٍ للرجال كلّهـــم؛ ولا يـــزال واعظـــو اليـــوم يردّدون صدى هذه الأفكار"(٦٠). لم يكن لدى ستانتون كثيرٌ من الأبطال في تـــاريخ الشك، لكنّها حكت قصّة غاليليو وجملته المأساوية: "لكنّها تدور"(٦١). وأقرب إلـــى بلدها، ذكرت أنّ "هارييت مارتينو قالت إنّ أسعد أيام حياتها كان يوم ألقت العـــبء عن كاهل روحها"، وأقرّت بأنّ أسعد فترةٍ في حياتها بدأت منذ خرجت من "ظـــلال اللاهوت القديم وخرافاته"(٦٢). أثنت كلٌّ من سانتون وأنتوني علـــى إرنـــستين روز لأنّها ساعدت النساء "على أن يصنعن تفكيرهنّ وإيمـــانهنّ الخـــاص"(٦٣). وأثنـــت سانتون على بين بوصفه رائدًا عظيمًا أيضًا، لكنّها قالت إنّ من كان له أكبر تـــأثيرٍ عليها هي الإيطالية لوكريشيا موت:

لقد وجدت في هذه الصديقة الجديدة امرأةً منعتقةً من كـــلّ أشـــكال الإيمـــان بالعقائد التي صنعها الإنسان... لم تكن ترى أنّ هنالك شيئًا مقدّسًا إلى حدٍّ يحـــصّنه من المساءلة. بدا الأمر لي وكأنّه مقابلة كائنٍ أتى من كوكبٍ أكبر، لأجـــد امـــرأةً تجرّأت على مساءلة آراء البابوات والملوك والمجامع الكنـــسية والبرلمانـــات،... ولم تعترف بسلطةٍ أعلى من سلطة حكم امرأةٍ متعلّمةٍ، صافية الذهن. حين ســـمعت من شفتي لوكريشيا موت أوّل مرّةٍ بأنّني أتمتّع بحقّ التفكير عينه الذي تمتّـــع بـــه

(٦٠) انظر:
Stanton, "Women's Position in the Christian Church" (1888).
مثلما ورد في: Gaylor، الصفحة ١١٣.

(٦١) انظر: Stanton "The Universal Creed" (1869), in Gaylor، الصفحة ١٣٧.

(٦٢) انظر: Stanton, ''The Pleasures of Age", (1885), in Gaylor، الصفحة ١٥٠.

(٦٣) انظر: Stanton, Anthony, and Gage، المجلد الأول، الصفحة ١٠٠.

لوثر وكالفن وجون نوكس **John Knox**، والحقّ عينه في أن تقودني قناعاتي الشخصية، وأنّني لن أعيش بالتأكيد حياةً أسمى وأسعد لو كانوا هم الذين يقودونني، شعرت من فوري بحسٍّ جديدٍ بالكرامة والحرّية؛ كان الأمر أشبه بالتعرّض المفاجئ لأشعة شمس الظهيرة، بعد التجوّل في أضواء الشموع في كهوف الأرض(٦٤).

إنّها حكايةٌ لطيفةٌ عن اليقظة. من أجل تفاصيل أكثر عمّا انتهت إليه، فلننظر إلى رسالةٍ تعود للعام ١٨٧٣. كان أمل واحدةٍ من النسويات الرائعات، إيزابيلا بيتشر هوكر **Isabella Beecher Hooker**، قد خاب لأنّ ستانتون لم تناقش الحياة الأخرى كجزءٍ من خلاص النساء. كتبت ستانتون إلى صديق: "على فرض أنّ هذه الحياة القصيرة المصنوعة بأكملها من تجارب هذا العالم لم تبدُ مُرضيةً تمامًا، لكنّني لا أرى في الوقت عينه دليلاً على كلّ تلك الأفكار الغائمة التي تدور في رأس السيدة هوكر"(٦٥).

يُعدّ خطاب ستانتون الشهير، "عزلة النفس"، الذي قدّمته أمام لجنة مجلس الشيوخ الأمريكي عن حقّ المرأة في الاقتراع في العشرين من شهر شباط / فبراير ١٨٩٢ حجّةً في الحقوق المدنية المبنية على الحاجة الميتافيزيقية. في ذلك الخطاب، تعرض ستانتون بكياسةٍ أنّ السبب الأساس في تمتّع المرأة بالحقوق المتساوية هي أنّ المرأة، مثلها في ذلك مثل الرجل، تعيش وتموت وحدها،

---

(٦٤) انظر: Stanton, Anthony, and Gage، المجلد الأول، الصفحة ٤٢٢.

(٦٥) انظر:

"Stanton to Antoinette Brown Blackwell, June 10, 1873", in Elizabeth Cady Stanton as Revealed in Her Letters, Diary and Reminiscences, ed. Theodore Stanton and Harriot Stanton Blatch (New York: Harper, 1922).

المجلد الثاني، الصفحة ١٤٢.

تحت سماءٍ ربّما تكون خاويةً من الآلهة(٦٦). الشؤون الاقتصادية والسياسية مهمّة، لكنّ الأمر يتعلّق بالتخلّي عن الخرافة والحصول على بعض الفلسفة. في مكانٍ آخر، عملت ستانتون على المساعدة في تصحيح الدين. قالت مداعبةً عن الكتاب المقدّس: "قال ديسرائيلي إنّ النسخ الإنجليزية القديمة تحتوي ستة آلاف خطأٍ في الترجمة من العبرية... من العدل أن نفترض بأنّ نصف تلك الأخطاء على الأقلّ يتعلّق بوضع المرأة"(٦٧). كانت مرّةً أخرى تتحدّث بدهاء، لكن بجدّية: "نحن لا نحرق أجساد النساء اليوم، لكنّنا نهينهنّ بألف طريقة، ولاسيما بنظمنا اللاهوتية"(٦٨). في العام ١٨٩٥، وفي احتفالٍ بمناسبة عيد ميلادها الثمانين في دار ميتروبوليتان للأوبرا في مدينة نيويورك، وأمام جمهورٍ ذُكر أنّه ضمّ بضعة آلافٍ من مناصري النسوية والفكر الحرّ، لاحظت ستانتون أنّ الإكليروس "لا يزالون يقدّمون العظات عن أنّ "أصل المرأة من ضلع الرجل" ويستبعدون النساء من حكم الكنيسة. "يجب علينا أن نطالب بأن تزال كافّة أنواع التمييز الجنسي المؤذية من القانون الكنسي وشرعة موسى والكتابات المقدّسة وكتب الصلوات والطقوس الدينية"(٦٩).

صدر الجزء الأول من أكثر كتبها فضائحيةً، "إنجيل المرأة"، بعد أسبوعين من ذلك. وحين جُنّ الناس، دافعت أنتوني عن ستانتون تمامًا مثلما دافعت عن روز. كان كتاب "إنجيل المرأة" من أكثر الكتب مبيعًا، وأعيدت طباعته ست مرّاتٍ في الشهور الستّة الأولى على صدوره.

---

(٦٦) انظر:
Elisabeth Cady Stanton, Susan B. Anthony, Correspondence, Writings, Speeches, ed. Ellen Carol DuBois (New York: Schocken, 1981).
الصفحة ٢٤٦-٢٥٥.

(٦٧) انظر: Stanton, "Women's Position in the Christian church" (1888)، الصفحة ١١٩.

(٦٨) انظر: Stanton, "Women's Position"، الصفحة ١٢٤.

(٦٩) انظر: Stanton, Women's Position"، الصفحة ١٠٧.

آرثر شوبنهاور **Arthur Schopenhauer** (١٧٨٨-١٨٦٠) هو الذي لاحظ، حين عاد إلى فلسفة كانط، أنّ الله في حياتنا الدنيا ليس مرتبطاً بأيّ شيءٍ وهزّ النصّ حتّى سقط الله منه. فجأةً، لم يعد هنالك ما يقعقع، وساد سكونٌ رهيب. دعا شوبنهاور نفسه متشائمًا وبدا متشائمًا لكثيرٍ من الناس، لكن هنالك على السطح ابتهاجٌ غريبٌ في لغته. إليكم فقرةً ساحرةً عن المؤمنين: "لأنّنا إذا استطعنا أن نضمن لهم عقيدتهم في الخلود بطريقةٍ أخرى، فسوف تبرد حميّتهم تجاه آلهتهم على الفور؛ و... إذا أمكن إثبات أنّ الوجود بعد الموت لا يتلاءم مع وجود الآلهة... فسرعان ما سيضحّون بتلك الآلهة لصالح خلودهم هم، وسيصبحون متحمّسين للإلحاد"(٧٠). ربّما كانت هذه أكثر إفادات تاريخ الشكّ إثارةً للضحك.

وافق شوبنهاور مع كانط على أنّ عقولنا تعكس الزمان والمكان 'و' الاستدلال والسببية على العالم المحيط بنا، لذلك لا نستطيع أن نعرف شيئًا عن العالم الحقيقي، عن حقيقة الأشياء خارج تصوّرنا لها. اعتقد كانط أنّه ربّما نحظى ببعض التلميحات من العالم الحقيقي والحدسي، لكنّ شوبنهاور رأى أنّ ذلك خطأ: بما أنّ الزمن هو أيضًا فكرةٌ من العقل، فنحن لا نستطيع حتّى أن نتخيّل أيّ تلميحٍ من العالم الحدسي يمكن أن يكون لأنّ أفكارنا مرتّبةٌ في التعاقب، في الزمن. وإذا كنّا لا نستطيع تخيّله، فهو من العالم المدرَك بالحواسّ. بالتالي، العالم الآخر حقيقي، أكثر حقيقيةً من هذا العالم، تمامًا مثلما قال أفلاطون قبل كلّ تلك السنين.

---

(٧٠) انظر:
Arthur Schopenhauer, The World as Will and Representation, trans. E. F. J. Payne, 2 vols. (New York: Dover, 1969).
المجلد الثاني، الصفحة ١٦١-١٦٢.

ما من حاجةٍ إلى الله في هذا الفهم للكون، وبالفعل، أعلن شوبنهاور إلحاده. في رأيه، الله غير موجود، ولم يصنع العالم أحد، ونحن حيواناتٌ عرَضية، وطريقتنا في المعرفة تخلق العالم مثلما نعرفه. امتلكت الفلسفة "براهين" على وجود الله حتّى كانط، لكن، مثلما أوضح شوبنهاور: "في البداية، أيقظه كانط فجأةً من حلمه؛ وبالتالي، أطلق عليه آخر النائمين (مندلسون) لقب مُدمّر كلّ شيء"(٧١). اتفق كلٌّ من كانط ومندلسون على أنّ الحجج الفلسفية على وجود الله قد سُحقت، لكنّهما ظلاّ مؤمنين على كلّ حال. أمّا شوبنهاور، ففقد إيمانه، لكنّه لم يكن سعيدًا بذلك. يحبّ بعض الناس الشكّ ولا يمانعون في أن يموتوا؛ وبعض الشُكّاك لا يحبّون ذلك ويختارون الإيمان: فكّروا في المرأة اللطيفة التي وصفها ديدرو، السيدة المارشال، أو فكّروا في باسكال. لكنّ بعض الناس يجدون الشكّ مؤلمًا ويمارسونه على الرغم من ذلك. لم يرَ واعظ سفر الجامعة عدالةً، ونصح بقبولٍ سوداويٍّ للظلم. وقد نقل شوبنهاور الأمر إلى سويّةٍ جديدة:

يجاهد ملايين وملايين الناس المتّحدين في أممٍ من أجل الخير العام... والآن، يحثّهم التضليل الخادع والسياسة المتآمرة على أن يتحاربوا؛ ينبغي إذًا أن يسيل العرَق والدم من الجماهير العظيمة... معجزاتٌ تؤدّي إليها الاختراعات، بحارٌ يبحر فيها الناس، أطايب الطعام تُجمَع من أقاصي الأرض، والأمواج تغمر آلاف الناس. الجميع يدفعون ويقودون، بعضهم يضعون الخطط ويحبكونها، وآخرون ينفّذون؛ الجلبة لا توصَف. لكن ما هي الغاية النهائية لذلك كلّه؟ مؤازرة أفرادٍ هشّين ومرهقين على

(٧١) انظر: Schopenhauer, The World، المجلد الأول، الصفحة ٤٢٠.

مدى برهةٍ قصيرةٍ من الزمن، وفي أحسن الحـالات... انعـدامٌ نسبيٌّ للألم (على الرغم من أنّ السأم هو المآل المنتظَر)، ومن ثمّ تكاثر هذا الجنس... بهذه الإرادة الواضحة لإيجاد تناسبٍ بـين الجهد والمكافأة، تظهر... إرادة الحياة... كأنّها حماقــة، أو... ضلال. مستلَبًا بذلك، يبذل كلّ ما هو حيّ، أقصى ما في قواه مقابل ما لا قيمة له[٧٢].

كان شوبنهاور مدركًا للأسوأ: الصراع بين الحيوانات واضحٌ أشدّ الوضوح. نظرًا لتعقيد العالم الطبيعي، بترتيباته المرتبطة بالفريسة المثالية للـصيّاد المثـالي، ربّما تساورك نفسك على الاعتقاد بأنّ ذلك كلّه يجمع لغايةٍ سامية. "على العكس من ذلك، لا نرى سوى إرضاءٍ مؤقّتٍ وسرورٍ زائلٍ مشروطٍ بالرغبات، معاناةٍ شـديدةٍ وطويلة، كفاحٍ مستمر، حربٍ شاملة، كلّ شيءٍ صيّادٌ وكلّ شيءٍ طريدة، الـضغط والرغبة والحاجة والقلق، الزعيق والولولة؛ وهذا يتواصل ويتواصـل... إلـى أن تتحطم القشرة الأرضية مرّةً أخرى"[٧٣]. ربّما يعترض أحدهم بأنّ شـوبنهاور لـم يذكر إلاّ لمامًا التنافر المساوي في الولادة والفرح والرضـى، ويلاحـظ أنّ نقـده الوحيد للمتعة هو أنّها سريعة الزوال (وهو حكمٌ يجدر تركه لكلّ كـائنٍ بمفـرده). ومع ذلك، يفرض تفجّعه نفسَه بالقوّة. التفاؤل، بالنسبة إليه، "لا يبـدو لـي سـخيفًا فحسب، بل أسلوبًا كريهًا حقًا في التفكير، استهزاءً مريرًا بآلام الجنس البشري التي لا توصف"[٧٤].

---

(٧٢) انظر: Schopenhauer, The World، المجلد الثاني، الصفحة ٣٥٧.

(٧٣) انظر: Schopenhauer, The World، المجلد الثاني، الصفحة ٣٥٤.

(٧٤) انظر: Schopenhauer, The World، المجلد الأول، الصفحة ٣٢٦.

قال شوبنهاور إنّ كانط أضاع الخطوة الأخيرة لاستكمال فلسفته. نحن نعرف أنّ معدّاتنا الحسّية غير كافية لإنجاز مهمّة معرفة العالم، لكن هل يعني ذلك أنّ تجربتنا هي الشيء الحقيقي الوحيد، مثلما قال بيركلي، أو أنّ هنالك أشياء حقيقية لا نستطيع فقط الوصول إليها؟ لقد ظنّ كانط بأنّ هنالك "أشياء بذاتها" غير أنّنا لا نستطيع معرفتها. وقال شوبنهاور إنّه ليس هنالك 'أشياء'، بل فقط 'الشيء بذاته' العظيم، أي الكون. العالم حقلٌ واحد، يهمهم بأسلوبٍ يجعلنا عاجزين عن الوصول إليه. وصل شوبنهاور إلى ذلك بضربٍ من افتراضٍ تطوّري: حواسّ الإنسان وعقله وسائل مناسبة لنبقى على قيد الحياة ونتغذى ونتوالد. العالم قاسٍ، والجسم البشري مصممٌ للبقاء في هذا العالم، لا للبحث عن الحقيقة. رغباتنا وحاجاتنا تخدّرنا بعمق؛ وهذا يعني أنّ العالم مصنوعٌ في واقع الحال من الرغبة، من الجوع، من الإرادة. بهذا الرأي، بشّر شوبنهاور بداروين. وقد ناقش الرغبات التي تبقى مخبّأة عقودًا من الزمن، تفعل فعلها على نحوٍ خفيّ، وتؤثّر على طول المدى. وفي هذا الرأي، بشّر بفرويد.

في العام ١٨١٣، بُعيد نشر شوبنهاور أوّل أعماله الفلسفية العظيمة "مستكملاً" أعمال كانط، اكتشف البوذية والهندوسية، اللتين كانت نصوصهما تشقّ طريقها في ألمانيا، وصُدم حين وجد فيها كلّ أشكال المطالبات التي تتوازى على نحوٍ مدهشٍ مع ما نشره قبل ذلك. كان أحبَّ ما اكتشفه ترجمةٌ لاتينيّةٌ لترجمةٍ فارسيةٍ لنصوص الأوبانيشاد، ويقال إنّه مذ اكتشف الكتاب، أصبح يقرأ بضع صفحاتٍ منه كلّ ليلةٍ قبل أن ينام. كتب ذات مرّةٍ "إنّه، باستثناء النص الأصلي، أكثر ما يمكن قراءته في العالم فائدةً وسموًا؛ لقد كان عزاء حياتي وسيكون كذلك حتّى مماتي". لقد وصل شكٌّ شرقيٌّ ليعزّز الشكّ الغربي. لا عجب إذًا أن يشير شوبنهاور في تحفته "العالم إرادةً وتمثّلاً" (١٨١٨) تحديدًا إلى نقاط التشابه بين

فلسفته وبين أديان الهند الإلحادية. يقول إنّ كانط وجد دربه الخاص إلى عقيدة أفلاطون، لاسيما في استعارة الكهف، وإلى عقائد الفيدا والبورانا الهندوسية. كتب شوبنهاور بعجبٍ إنّ "أفلاطون والهنود" كانوا قد لاحظوا بطريقةٍ ما طبيعة العالم غير الحقيقية لكنّهم قدّموه "على نحوٍ أسطوريٍ وشاعري". لقد "جعل منها" كانط "حقيقةً مثبتةً ومحقّقة" عبر إدراك كم هو جهازنا الإدراكي محدود(٧٥).

لم يعتقد شوبنهاور أنّ هنالك أيّ خطرٍ في أن تنجح البعثات التبشيرية الإنجليزية المتدفّقة إلى الهند؛ كان الأمر "كما لو أنّنا أطلقنا رصاصةً من أعلى جرفٍ صخري... لن تحلّ دعاوي غاليليو محلّ حكمة الجنس البشري القديمة. بل على العكس، فها هي الحكمة الهندية تتدفّق في الاتجاه المعاكس إلى أوروبا، وسوف تؤدّي إلى تغييرٍ أساسيٍّ في معرفتنا وفكرنا"(٧٦). لقد آمن بأنّ المسيحية قد جلبت إلى أوروبا قيم آسيا الحقيقية: "ازدراء العالم، نكران الذات، البساطة، تخلّي المرء عن إرادته، أي الانصراف عن الحياة ومتعها الباطلة. وبالفعل، فقد علّمتنا المسيحية الاعتراف بالقوّة التطهيرية التي يتمتّع بها العذاب؛ رمز المسيحية أداة تعذيب". وجد شوبنهاور بضعة أبطالٍ في العهد القديم أيضًا: لقد أعجبته عادة سويفت في الاحتفال بعيد ميلاده بقراءة سفر أيوب(٧٧). كما أنّ شوبنهاور أحيا ذكرى استشهاد سقراط وجيوردانو برونو، وعدّ برونو إضافةً إلى "كثيرين، بطلاً للحقيقة [لقي] الموت حرقًا على أيدي الكهنة"(٧٨). وحين أحلّ اللعنة على الفلاسفة أجمعين، من أوغسطين إلى كانط، بسبب تأييد "الدين القومي السائد على الفلسفة"،

---

(٧٥) انظر: Schopenhauer, The World، المجلد الأول، الصفحة ٤١٩.

(٧٦) انظر: Schopenhauer, The World، المجلد الأول، الصفحة ٣٥٧.

(٧٧) انظر: Schopenhauer, The World، المجلد الثاني، الصفحة ٢٨٦.

(٧٨) انظر: Schopenhauer, The World، المجلد الأول، الصفحة ٣٧٥.

لاحظ بسرعةٍ أنّه "ينبغي استثناء برونو وسبينوزا بالكامل"، لأنّهما رأيا العالم واحدًا، ولأنّهما عانيا معاناةً رهيبةً من أجل الحقيقة. كتب شوبنهاور: "كانت ضفاف نهر الغانج المقدّس مستقرّهما الروحي الحقيقي"(٧٩). يرغمنا التعليق على أن نتخيّل ذلك المتهوّر الإيطالي المتحمّس يقف قرب صاقل العدسات الألماني المحروم كنسيًا ذات أصيلٍ دافئٍ على ضفة الغانج. تنامت الصلات بين الشكّين الشرقي والغربي بما يكفي لتقديم مستقرّاتٍ خيالية.

لم تكن المسألة الأساسية في هذا العمل هي الدين، لكن حين ذكره شوبنهاور (في الحواشي معظم الأحيان)، كانت لهجته حادّة. كتب أنّ المؤمنين يقنعون أنفسهم بأنّ أساطير دينهم ترتبط بطريقةٍ ما بمنظومته الأخلاقية وبالتالي، "ينظرون إلى أيّ هجومٍ على الأسطورة بوصفه هجومًا على الحقّ والفضيلة". يتابع على نحوٍ شبه هزلي: "يبلغ ذلك مدىً يصبح فيه الإلحاد أو الجحود في الأمم التوحيدية مرادفًا لانعدام الأخلاق بأسرها". نظرًا لهذا الالتباس، كما يشرح شوبنهاور، يفلت الكهنة حتى إن ارتكبوا جريمة قتل. يذكر أنّه في مدريد وحدها، "حكمت محكمة التفتيش في ثلاثة قرونٍ بموتٍ مؤلمٍ حرقًا على ثلاثمائة ألف كائن بشري، لاتّهامهم بقضايا مرتبطة بالإيمان. ينبغي أن نذكّر على الفور جميع المتعصّبين والمتحمّسين بهذا الأمر كلّما أرادوا أن يسمعهم الآخرون"(٨٠). أُثبتت هذه الملاحظة في حاشية، وفي ملاحظةٍ مذهلةٍ أخرى، وضعها هي أيضًا في حاشية، كتب أنّ المعارك التي لا تنتهي بصدد التناقض "بين طيبة الله وبؤس العالم"، وبين الإرادة الحرّة و"معرفة الله للمستقبل"، تغفل كلّها أمرًا واحدًا:

---

(٧٩) انظر: Schopenhauer, The World، المجلد الأول، الصفحة ٤٢٢.

(٨٠) انظر: Schopenhauer, The World، المجلد الأول، الصفحة ٣٦١-٣٦٢.

العقيدة الوحيدة الراسخة لدى المتنازعين هي وجود الله مع صفاته، وهم جميعًا يدورون في حلقة، بما أنّهم يحاولون أن يناغموا بين هذه الأمور، أي بكلماتٍ أخرى، يحاولون أن يحلّوا مسألةً حسابيةً لا يمكن أن تكون صحيحة، لكنّ التذكير بها يظهر الآن في مكان، وفي مكانٍ آخر، بعد أن تمّ إلغاؤها في مكانٍ مختلف. لكن لا يدرك أحدٌ أنّه ينبغي البحث عن مصدر المعضلة في الفرضية الأساسية، على الرغم من أنّها تقحم نفسها على نحوٍ ملموس(٨١).

يضيف شوبنهاور: "وحده بيل يُظهر أنّه لاحظ الأمر". كان يحبّ تاريخ الشكّ. كما أنّه استشهد بلوكريشيوس؛ واستفاض بإضاءاتٍ نفسانيةٍ لامعة، من قبيل: "إنّ عبارة الصلاة 'لم تقدني إلى الغواية' تعني 'لا تدعني أعرف من أنا'"(٨٢).

لم يكن شوبنهاور يؤمن بالله، لكنّه لم يؤمن بالعلم أيضًا. بالنسبة إليه، محاولة معرفة الحقيقة عبر تصوّر قوانين الطبيعة (مثلما تبدو لنا) أمرٌ مقضيٌّ عليه بالفشل. غير أنّه كان يؤمن بوجود سعيٍ قيّمٍ للحصول على الحقيقة، عبر الفنّ. قال إنّ الناس يعتقدون أنّ الأمثلة الفردية هي مجرّد بيانات، وأنّ الحقيقة الصحيحة هي مفهومٌ شاملٌ. يفضّل الناس المفاهيم لأنّها قابلةٌ للتبادل، لكنّنا نعلم جميعًا أنّ المفاهيم لا تكون مفيدةً إلاّ إذا استطعنا تحويلها إلى "حالةٍ حقيقية". ما نحتاجه حقًّا هو معرفة الحالات الحقيقية. كتب شوبنهاور: "إذا كانت التصوّرات قابلةً للتبادل فسيكون التبادل آنذاك جديرًا بالعناء؛ لكن في نهاية المطاف، ينبغي أن يبقى كلّ امرئٍ داخل

---

(٨١) انظر: Schopenhauer, The World، المجلد الأول، الصفحة ٤٠٧.

(٨٢) انظر: Schopenhauer, The World، المجلد الأول، الصفحة ٣٦٧.

جلده وعقله، ولا أحد يستطيع أن يساعد الآخر. إغناء المفهوم من التصوّر هو المآل الثابت للشعر والفلسفة"(٨٣). كان تأثيره على الرومنطيقية هائلاً. ومثلما أوضح تلميذه براين ماجي **Bryan Magee**، ساعد شوبنهاور في إعلاء الفنون "إلى شيء يقارب دينًا، ما أشاع مناخًا ذهنيًا عامًا أدّى إلى أنّ معظم الأوروبيين المثقفين، لا الرومنطيقيون فقط، منحوا، في ما تبقّى من القرن الفنَّ أهمّيةً غير مسبوقةٍ في التصوّر الشامل للأمور"(٨٤). تحوّل بعضهم من الدين إلى العلم، وآخرون من الدين إلى الفنّ.

عالج كتاب شوبنهاور "محاورةٌ في الدين" الشكّ وجهًا لوجه. وفي حين استعار كتاب هيوم "محاورات في الدين الطبيعي" (١٧٧٩) بنيته من محاورة شيشرون "طبيعة الآلهة"، يستعير كتاب شوبنهاور منهما معًا – على الرغم من أنّ علاقته بهما أقلّ وثوقًا. الشخصيات الآن هي فيلاليثيس وديموفيليس وهما يجسّدان على التتالي صوتي الفلسفة والشعب. يدافع ديموفيليس عن الإيمان الديني بوصفه "ميتافيزيقا الجماهير"(٨٥). فالدين، كما يجادل، يوقظ الناس العاديين من "خدرهم" ويشير "إلى المعنى السامي للوجود". وحتّى إذا لم يكن الدين حقيقيًا مثلما هي الفلسفة، لا يمكن فعل شيءٍ كثيرٍ بصدد ذلك. "لأنّ الجماهير، كما قال صديقك أفلاطون، لا يمكن أن تكون فلاسفة، وعليك ألاّ تنسى ذلك. الدين هو ميتافيزيقا

---

(٨٣) انظر: Schopenhauer, The World المجلد الثاني، الصفحة ٤٧.

(٨٤) انظر:
Bryan Magee, The Philosophy of Schopenhauer (Oxford: Oxford Univ. Press, 1983).
الصفحة ٢٨٨.

(٨٥) انظر:
Schopenhauer, Religion: A Dialogue and Other Essays, 3d ed., trans T. Bailey Saunders (Westport, CT: Greenwood, 1973).
الصفحة ٤.

الجماهير؛ دعها تحتفظ به بكلّ الوسائل"[٨٦]. يقول ديموفيليس إنّ هذه الميتافيزيقا الشعبية هي أيضًا موجّة في الحياة وعزاءٌ في العذاب والموت، بل يمضي إلى حدّ القول إنّها "ربّما تنجز بقدر ما يمكن أن تنجزه الحقيقة نفسها إن امتلكناها". ثمّ يوبّخ صديقه، قائلاً: "لا تنزعج من شكلها غير المشذّب والفظّ والسخيف ظاهريًّا؛ فأنت بتربيتك وتعليمك ليست لديك فكرةٌ عن الطرق الملتوية التي يجد الناس نفسهم، في وضعهم الفطري، مضطرين لتلقّي معرفة الحقائق العميقة عبرها". ويقول إنّه من "الضحالة والتجنّي" مهاجمتهم[٨٧].

لقد استقرّ ردّ فيلاليثيس في قلب الشكّ منذ ذلك الحين: "لكن، أليس من الضحالة والتجنّي في كلّ تفصيلٍ صغيرٍ أن نطالب بوجوب نفي وجود منظومةٍ أخرى للميتافيزيقا غير هذه، المفصّلة على قياس متطلّبات الجماهير وفهمها؟" هل ينبغي أن تكون تلك العقائد "حدود التفكّر الإنساني؟" يقتضي ذلك "وجوب أن تبقى أعلى قوى الذكاء البشري غير مستعملة وغير متطوّرة، بل أن تُخمد في مهدها، كيلا تعترض في نشاطها الميتافيزيقا الشعبية"[٨٨]. في هذه الأثناء كلّها، يحاضر أعضاء هذه الميتافيزيقا الشعبية المسيطرة عن منظومةٍ أخلاقيةٍ لا يمارسونها: "أليس من الإسراف أن يقوم بالوعظ عن التسامح والرفق المرهف من هو تجسيدٌ لعدم التسامح والقسوة؟ انظر إلى محاكم الهرطقة ومحاكم التفتيش والحروب الدينية والحروب الصليبية وكأس سقراط المسمم وموت برونو وفانيني وسط ألسنة اللهب! هل هذا كلّه اليوم شيءٌ من الماضي؟" من الحسن أن نرى صديقنا القديم يوليوس قيصر فانيني يعود إلى الذاكرة في القرن التاسع عشر!

---

(٨٦) انظر: Schopenhauer, Religion، الصفحة ٤.

(٨٧) انظر: Schopenhauer, Religion، الصفحة ٤-٥.

(٨٨) انظر: Schopenhauer Religion، الصفحة ٥.

(في عملٍ آخر، ذكر شوبنهاور فانيني بعبارة: "فانيني، الذي أحرقه معاصروه، والذين وجدوا مهمّة إحراقه أسهل من إفحامه")[٨٩]. بالعودة إلى فكرته، يقول فيلاليثيس إنّ "الجهد الفلسفي الخلاّق والبحث المخلص عن الحقيقة" عليه أن يكافح ضدّ منظومةٍ ميتافيزيقيةٍ محتكِرة، "مبادئها مطبوعةٌ في كلّ رأسٍ منذ اليفاعة بجدٍّ وعمقٍ ورسوخٍ يبلغ من شدّته أنّه يتعذّر محوها، إلاّ حين يكون العقل مرنًا بمعجزة"[٩٠]. ثمّ تحسّر قائلاً إنّ لذلك الأمر تأثيرًا جدّيًا في قدرة الفكر الأصيل والحكم العادل، الضعيف أصلاً بما يكفي، ناهيك عن هذه الإعاقة الإضافية. كانت تلك أوّل حجّةٍ حقيقيةٍ يفترض بالشكّ تشجيعها بين الجماهير.

لم يقتنع ديموفيليس، ولا اقتنع فيلاليثيس: "لن نتخلّى عن الأمل في أن يصل الجنس البشري في نهاية المطاف إلى نقطة النضج والتعليم التي يستطيع عندها من جانبٍ أن ينتج الفلسفة الحقيقية، ويتلقّاها من الجانب الآخر". من المؤكد أنّ أيّ فيلسوفٍ لم يقدّم مثل هذا الاحترام للجنس البشري من قبل، لكنّ ردّ ديموفيليس كان الردّ الأكثر اعتياديةً: "ليست لديك فكرةٌ عن مقدار سخف معظم الناس". يعترض فيلاليثيس على ذلك بقوله فقط: "أنا أعبّر فحسب عن أملٍ لا أستطيع التخلّي عنه. لأنّه لو تحقّق فعلاً... لكان أتى الزمن الذي يكون فيه الدين قد أدّى غايته واستكمل مساره؛ وسوف يتمكّن آنذاك من التخلّي عن السباق الذي واكبته سنواتٌ من الحذر، وسيمضي بسلام: سيمثّل ذلك قتلاً رحيمًا للدين"[٩١]. يقول فيلاليثيس أيضًا إنّ

---

(٨٩) انظر:

Schopenhauer, "On the Sufferings of the World", in his Studies in Pessimism (New York: Boni and Livetight, 1925).

الصفحة ٣٤.

(٩٠) انظر: Schopenhauer, Religion، الصفحة ٥-٦.

(٩١) انظر: Schopenhauer, Religion، الصفحة ٢١.

البشرية ستجد عندئذٍ الحقيقة الواقعية على نحوٍ أسرع إذا عملنـــا جميعًـــا عليهـــا. إنّها مقدَّمةٌ بوصفها الحجّة الأقوى، لكنّ شوبنهاور لم يمنحها ســـعفة الانتـــصار – ولم يتبع مثال شيشرون وهيوم بتتويج ملكٍ مزيّف. بدلاً عن ذلك، ترك الشخصيتَين توافقان على الاختلاف: "دعنا... نقرّ بأنّ الدين، مثـــل الإلـــه الرومـــاني يـــانوس **Janus**، أو حتّى أفضل، مثل إله الموت عند البراهميين، ياما **Yama**، له وجهـــان، وبأنّ أحدهما، مثله، ودودٌ، والآخر متجهّم. كلّ واحدٍ منّا أبقى عينيه مثبتتين علـــى أحد الوجهين فقط"[٩٢].

شكّ سورين كيركجارد شكٌّ يتوق إلى الإيمان. كان الفلاسفة المهيمنون فـــي تلك الفترة هيجليين، وكان كيركجارد يتميّز غضبًا لما رآه في هذه الجمهـــرة مـــن امتثالٍ رغبةً في الإرضاء. كان أكثر شغفًا منهم في شكّه وإيمانه معًا. فـــي كتابـــه "الخوف والارتعاد"، يشرح كيركجارد شكّه عبر قصّة إبراهيم وإسحق. إنّه لملمـــحٌ جميلٌ في تاريخ الشكّ أن يتواصل الاهتمام بشكّ إبراهيم وإيمانه ومجـــرى أفعالـــه عبر القرون، وأن يكون الاهتمام هنا في هذه المرحلة المتأخّرة بالمرحلة المتـــأخّرة من حياة إبراهيم. قال كيركجارد إنّه إن وجد أحدٌ اليوم رجلاً يأخذ ابنه إلى مكانٍ ما ليقتله لأنّ صوتًا أمره بفعل ذلك، لحاول ثنيه ولاستخفّ به. قال كيركجارد إنّه لـــو كان ينبغي تمجيد إبراهيم بوصفه أبًا للإيمان (مثلما فعل الهيجليون)، لوجب علـــيهم رؤية أنّ ما فعله هو في واقع الأمر دعايةٌ لا يمكن الدفاع عنها. "من وجهة نظـــرٍ إنسانية، هو غير سليم العقل ولا يمكن أن يدفع أحدًا إلى فهمـــه"[٩٣]. إذًا، إذا كـــان الأمر أخلاقيًا، فلا يمكن أن تكون الأخلاق ما يتمّ التوافق عليه عادةً. قال كيركجارد إنّ ما كان يؤمن به إبراهيم وهو يشحذ سكّينه هـــو أنّ الله ســـيعيد إليـــه إســـحق؛ وإلاّ،

---

(٩٢) انظر: Schopenhauer, Religion، الصفحة ٥١.

(٩٣) انظر: Søren Kierkegaard, Fear and Trembling (London: Penguin Books 1985)، الصفحة ١٠٣.

لاعتقدنا أنّه أبٌ للاستسلام، لا للإيمان. كيف أمكن أن يؤمن إبراهيم بأمرٍ كهذا، في حين لم يلمّح الله بأيّ شيءٍ من هذا القبيل له؟ جواب كيركجارد هو التالي: "بموجب العبث".

لم يقل كيركجارد بأنّه هو نفسه يؤمن بقوّة العبث. بدلاً من ذلك، قال مرارًا وتكرارًا إنّه غير قادرٍ على مثل ذلك الإيمان. لكنّه على الأقل، كما جادل، كان يؤمن بالإيمان. كان مهتمًّا به، متشوّقًا له، وكان متأكّدًا، على الرغم من كونه "سعيدًا وراضيًا"، من أنّ المؤمنين أكثر سعادةً. لقد دافع، وهو الشكّاك، عن الإيمان في مواجهة من قالوا إنّهم يمتلكونه لكنّهم في واقع الأمر كانوا فقط يتحدّثون عن التهذيب المتحضّر. استمعوا إلى افتخار كيركجارد الكئيب: "لقد رأيت الرعب وجهًا لوجه، أنا لا أتفاداه خوفًا بل أعرف جيّدًا أنّ شجاعتي، مهما واجهته ببسالةٍ، ليست شجاعة الإيمان ولا ينبغي أبدًا مقارنتها به. أنا لا أستطيع أن أغمض عينيّ وأرمي بنفسي بثقةٍ في العبث، هذا مستحيلٌ بالنسبة إلي، لكنّني لا أمتدح نفسي على ذلك". إنّها صياغةٌ جديدةٌ قويّةٌ للمشكلة. ويتابع مقدّمًا تفسيرًا لتجربته في الشكّ: "أنا مقتنعٌ بأنّ الله هو الحبّ؛ لهذه الفكرة عندي قيمةٌ نقيّةٌ غنائية. حين يكون حاضرًا أكون سعيدًا على نحوٍ لا يمكن التعبير عنه، وحين يكون غائبًا يكون شوقي إليه أشدّ من شوق العاشق لمعشوقه؛ لكنّني لا أمتلك الإيمان؛ هذه الشجاعة تنقصني"[٩٤]. ويتابع قائلاً: "حين يتعلّم المرء السباحة، يمكنه أن يتعلّق بحزامٍ من السقف... هكذا أستطيع أن أصف حركات الإيمان لكن حين أرتمي في الماء... أقوم بحركاتٍ أخرى"[٩٥].

في أواخر كتاب "الخوف والارتعاد"، يقدّم عرَضًا عباراتٍ من قبيل: "حاليًا، بعد أن جرّب الناس جميعًا الشكّ..."[٩٦] وينصح بالحذر "حين يحكم شخصٌ ما أحيانًا بقسوةٍ على شكّاكٍ لأنّه تكلّم". في رأيه، حتّى "إذا ساءت الأمور، يبقى الشكّاك

---

(٩٤) انظر: Kierkegaard، الصفحة ٦٣.

(٩٥) انظر: Kierkegaard، الصفحة ٦٧.

(٩٦) انظر: Kierkegaard، الصفحة ١٣٣.

محبّذًا إلى حدٍّ كبير، حتّى إن جلب لنفسه كلّ أنواع المحن في العالم بكلامه، على أولئك البائسين ذوي الطلّة البهيّة الذين يحاولون تذوّق كلّ شيءٍ والقادرين على علاج الشكّ من دون أن يطّلعوا عليه، ولهذا السبب، يكونون عادةً سببًا مباشرًا لاندلاع ثورات الشكّ غير الموجّه وصعب الانقياد"[٩٧]. لقد فتح مفهومه عن العبث طريقةً جديدةً في تخيّل الإيمان وربط مفهوم العبث بمشكلة الشك.

آنئذٍ، أصبح الشكّ مركزيًا بالنسبة إلى أشخاصٍ كثيرين، وقد اعتقدوا أنّ تغيير الشكّ للعالم هو مسألة وقتٍ فقط. عبارة نيتشه الشهيرة "الله مات" موجودةٌ في قصّة "المجنون" في كتاب "علم البهجة". تبدأ القصة على النحو التالي: "ألم تسمع بهذا المجنون الذي كان يصرخ باستمرار: 'أنا أبحث عن الله!'" كان الناس يسخرون منه لأنّ "كثيرًا من غير المؤمنين بالله كانوا يقفون حوله آنذاك". يسأل أحدهم: "لماذا، هل ضاع؟" ويقول آخر: "هل أضاع طريقه مثل طفل؟... أم أنّه يختبئ؟ هل يخافنا؟ هل ذهب في رحلة؟ أم أنّه هاجر؟" كان الناس يسخرون. "قفز المجنون إلى وسطهم واخترقهم بنظراته. صاح: 'أين ذهب الله'. 'سأقول لكم. لقد قتلناه – أنتم وأنا...'" والنتيجة أنّ القيمة كانت عديمة المعنى:

> **هل بقي ثمة أعلى وأدنى؟ ألسنا نهيم على وجوهنا مثلما نفعل عبر عدمٍ لا نهائي؟ ألا نشعر بنفَس فضاءٍ خاوٍ؟ ألم يصبح أكثر برودةً؟ أليس ما يأتينا هو الليل ومزيدٌ من الليل؟... الله مات. الله يبقى ميتًا. ونحن قتلناه. كيف سنستطيع، نحن قتلة كل القتَلة، مواساة أنفسنا؟[٩٨]**

---

(٩٧) انظر: Kierkegaard، الصفحة ١٣٥.

(٩٨) انظر:

Friedrich Nietzsche, The Gay Science, trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1974).

الصفحة ١٢٥.

حين حدّق مستمعو الرجل المجنون إليه بدهشة، رمى مصباحه أرضًا وأعلن بأنّه أتى باكرًا أكثر ممّا ينبغي – فهم لم يدركوا بعد أهمّية لحظتهم.

قال نيتشه إنّ الله غير موجود وإنّ علينا في غيابه أن ننظر إلى التقليد الديني برمّته بوصفه مهزلة. لقد نظر معظم الشُكّاك في الغرب إلى الأخلاق اليهودية – المسيحية بوصفها ذات قيمةٍ عميقةٍ حتّى في عالمٍ علماني. واعتقد نيتشه أنّ الأخلاق اليهودية – المسيحية أدنى من أخلاق العالم القديم. فقد نصحت بالانقياد والذلّ والخنوع – كانت دين عبودية. وقال مكيافيللي الأمر عينه. أشار نيتشه إلى أنّ المسيحية انتشرت بدايةً بين الفقراء، كانت تناسبهم. فاقترح أخلاقًا جديدةً لـ"الرجل الفائق (السوبرمان)"، الشخص الذي يتخطّى الروابط المدنية اللحظية ويتسامى، عبر المعرفة والتدريب، إلى صفوف عظماء الأزمنة كلّها. إليكم كلمةً إضافيةً من نيتشه، عن الشكّ نفسه:

> **لقد بذلت المسيحية جهدها لإغلاق الدائرة وأعلنت الشكّ نفسه خطيئة. يفترض بالمرء أن يكون مقولبًا بالإيمان من دون سبب، بمعجزة، وأن يسبح فيه منذئذ مثل ألمع العناصر وأقلّها التباسًا: حتى لمحة تجاه الأرض، حتى فكرة أنّ المرء ربّما يوجد لسبب آخر مثل السباحة، حتّى أبسط ردّ فعلٍ من طبيعتنا البرمائية – هي خطيئة! ولاحظوا أنّ كلّ ذلك يعني أنّ أساس الإيمان وكلّ التفكير عن أصله مستبعَدٌ بالتالي بوصفه مليئًا بالخطايا. المرغوب هو العمى والانسمام وأغنيةٌ أبديةٌ على الأمواج التي يغرق فيها العقل[٩٩].**

من الطريف أن نسمعه يتحدّث عن الشكّ بوصفه "طبيعتنا البرمائية".

---

(٩٩) انظر:
Nietzsche, Daybreaks, trans. R. J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1982).
الصفحة ٨٩.

المذهب الذري والأنثروبولوجيا

دفع العلم قدمًا اعتقاد القرن التاسع عشر بأنّ الشكّ يمرّ بمنعطف. بدأت النظرية الذرّية الحديثة بعملٍ نشره جون دالتون **John Dalton** في العام ١٨٠٨: تتكوّن العناصر من ذرّاتٍ نوعية، متطابقة الحجم والوزن، وتختلف عن ذرّات العناصر الأخرى؛ ثمّ تتّحد بنسبٍ عدديةٍ بسيطةٍ لتشكيل المركّبات. بحلول العام ١٨٠٨، نهض المذهب الذرّي ومضى من دون ميتافيزيقه، أيّ من دون تاريخ الشكّ الخاص به. في أواخر القرن، عزّزت براهين ماري كوري حول النشاط الإشعاعي النظرية الذرية. وقد حصلت على جائزة نوبل للمرّة الأولى في العام ١٩٠٣. كان والدها مفكرًا حرًا بولونيًا، وعلى الرغم من أنّ والدتها الكاثوليكية هي التي تولّت تربيتها، لكنّها تركت الكنيسة في سني مراهقتها المتأخّرة. وحين تزوّجت من بيير، كانت المراسم مدنيةً، بيّنتها على النحو التالي: "لم ينتسب بيير إلى أيّ دين، ولم أكن ملتزمةً بأيّ دين". لم يعد المذهب الذرّي طيلة القرن يعدّ أبيقوريًا، لكنّه واصل تفسير العالم بوصفه ذاتيّ الخلق، بدا معقّدًا على نحوٍ عجيبٍ لكنّه مدركٌ بالحواس. فقدت النظرية صلتها بأبيقور ولوكريشيوس لأنّ قبولها على نطاقٍ واسعٍ اقتضى ذلك، هذا من جانبٍ، ومن جانبٍ آخر لأنّ مناصري المذهب الذرّي، بعد أن أوجد آليةً وظيفيةً، لم يعودوا بحاجةٍ إلى الاستشهاد بالمرجعيات القديمة. إنّها لوثبةٌ طويلةٌ من فكرة الذرّات إلى أطروحةٍ نوعيةٍ بما يكفي لتقديم تنبّؤاتٍ تجريبية. مع ذلك، حين يقرّ المحدثون بفضل القدامى على المذهب الذري، يذكرون ديموقريطس الذي أحدث المذهب. لكنّ ما أصبح غائبًا أنّ النظرية الذرّية، التي عُدّت لأكثر من عشرين قرنًا فكرةً مجنونةً / ألمعيةً لأبيقور ولوكريشيوس وصحبهما، جرى تبنّيها بدقّةٍ لأنّها فسّرت العالم بوصفه ذاتيّ الخلق. إنّها عقيدة الشكّاك.

وراء الذرات، ظنّ الشُكّاك عبر التاريخ أنّ العالم أحدث نفسه، من خلال الأشكال نفسها من التكرار والمصادفات والنماذج التي نراها حولنا كلّ يوم. ظهر كتاب تشارلز لييل **Charles Lyell** "مبادئ الجيولوجيا" للمرّة الأولى في العام ١٨٣٠، وجادل في أنّ السيرورات الجيولوجية الملاحَظة في الوقت الراهن كافيةٌ لتفسير التاريخ الجيولوجي. ومن الممكن مع انقضاء وقتٍ كافٍ أن يكون بوسع الأمطار والبحار والبراكين والزلازل تفسير كلّ شيء. لم يكن العالم وحده من يُفترَض أنّه يتطوّر، إذ إنّ جان باتيست لامارك **Jean-Baptiste Lamarck** قدّم، أثناء الثورة الفرنسية، فكرةً عن الكيفية التي ربّما تكون الأنواع قد تطوّرت وفقها: "وراثة الصفات المكتسبة". كانت الفكرة محلّ احتفاء الثوريين لأنّها أفادت بأنّ التحسين الذاتيّ والتغيّر الاجتماعي أمران طبيعيان، ولأنّها فسّرت أيضًا أنّ الحياة على الأرض أحدثت نفسها من دون إله. كان هنالك في إنجلترا وفرنسا، قبل داروين، مجموعةٌ من الراديكاليين السياسيين، ربوبيين أو ملحدين، اعتقدوا بضربٍ من ضروب التطور: "التحوّلية الطبيعية" في فرنسا، و"التحوّل الحيواني" في إنجلترا.

تضمّنت التطوّرية ما قبل الداروينية كثيرًا من السياسة والدين. مال الذين اعتقدوا بالتحوّلية إلى الوقوف في صفّ الشكّاك، وفي صف اليسار سياسيًا. كانت البقع الساخنة لمثل هذا الشكّ والنزعة الجمهورية في كلّيات الطب في أوروبا. وفي فرنسا التي استعادت الملكية، بعد الثورة ونابليون، اضطلع عالم التشريح الشهير جورج كوفييه **Georges Cuvier** بتأسيس العلم الطبيعي، رافضًا اللاماركية بوصفها لغوًا ثوريًا، وشجّع فكرة أنّ كلّ نوعٍ راسخٌ في المكان الذي عيّنه الله له. برز الربوبي إيتيين جوفروا سانت إيلير **Etienne Geoffroy Saint-Hilaire** كمعارضٍ للفكرة، وقدّم تصوّرًا للحتمية المادية الثورية.

يعرض المؤرّخ أدريان ديزموند **Adrian Desmond** في كتابه "سياسة التطور" موجزًا للمعتقدات التطوّرية ما قبل الداروينية للفيفِ من الماديين والملحدين والربوبيين والمصلحين الاجتماعيين الإنجليز من شتى الأصناف. ويخبرنا أنّ السادة ورجال الدين الطبيعانيين تجاهلوا جوفروا سانت إيلير، في حين دعت كلّيات الطب، التي اشتُهرت بمفكّريها الأحرار، إلى دوراتٍ للاستفادة من كتبه(١٠٠). غالبًا ما أعلى أتباع جيرمي بنتام والاشتراكيون الطوباويون من شأن اللاماركية. كما أنّ يساريين من أمثال جورج جاكوب هوليوك **George Jacob Holyoake** أثنوا على لامارك بوصفه يؤيّد "التطور" نحو النزعة الجمهورية. والسلطة أيضًا وجدت آنذاك أنّ الشكّ سيؤثّر كثيرًا في البيولوجيا. فقد لعن الفيلسوف الملكي لويس بونال **Louis de Bonald** نظام دولباك "المجنون" وتحوّلية الأنواع الخاصة بلامارك(١٠١). في العام ١٨٤٤، حدث أمرٌ مفاجئٌ إلى حدٍّ ما، إذ خلط كتاب روبرت تشامبرز **Robert Chambers** "بقايا التاريخ الطبيعي للخلق" الأمور في دفاعه عن فكرة تطوّرٍ بتوجيهٍ من الله. احتجّ رجال العلم ورجال الدين بشدّةٍ على الفكرة بوصفها تعارض الكتاب المقدّس وتمثّل علمًا مضحكًا، لكنّ الجميع قرؤوا الكتاب. إذًا قبيل داروين، جرت محاولاتٌ لتبنّي فكرة التطوّر حتّى في الوسط الديني. لكنّ ذلك لم يوقف الشُكّاك عن رؤية كتاب تشامبرز كدليلٍ إضافيٍّ على أنّ العالم أحدث نفسه بنفسه.

كان روبرت إدموند غرانت **Robert E. Grant** أحد أشدّ التحوّليين الماديين ما قبل الداروينية في إنجلترا صراحةً، وقد أظهر ديزموند أنّ غرانت احتضن

---

(١٠٠) انظر:

Adrian Desmond, The Politics of Evolution (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1989).

الصفحة ٩.

(١٠١) انظر: Desmond، الصفحة ٤٦.

داروين في كلّية الطب في أدنبره. أولت تحولية غرانت اهتمامًا بالغًا بالتوالد التلقائي، أي بالبرهنة على أنّ الحياة يمكن أن تبدأ من دون الله، وكذلك أولت اهتمامًا بالغًا بالسياسة. رفض داروين تحولية معلّمه في ذلك الوقت المبكر. وحين غيّر رأيه، كان ذلك بتأثيرٍ من أطروحة مالتوس **Malthus** الاقتصادية التي أفادت بأنّه طالما أنجب كلّ والدين أكثر من ولدٍ واحدٍ، فلن يكون هنالك موارد تكفي لإعالة الأعداد المتزايدة من السكان – سيموت بعضهم على الدوام. رأى داروين أنّ بعض الكائنات أيضًا ستموت أو تعجز عن حفظ نوعها، وأنّ تلك آليّةٌ تمكّن الطبيعة من انتقاء سمةٍ ومحاباتها، تمامًا مثلما فعل البشر منذ زمنٍ بعيدٍ في تربيتهم الانتقائية للحمام والخيول والكلاب.

انتظر داروين، كما هو معروف، عشرين عامًا لينشر نظريته في التطوّر. في الحقيقة، حدث ذلك فقط حين توصّل ألفريد واليس **Alfred Wallace** إلى النظرية عينها وسأل داروين ذائع الصيت عن رأيه بها، ما دفع داروين المشدوه لتفادي عدم دخول التاريخ. نفترض أنّه انتظر خشية ردّ الفعل. كان العالم الأوسع قد سمع بالتحولية وعرف عنها بوصفها جزءًا من موقفٍ سياسيٍّ راديكالي. كانت والدة داروين وزوجه موحّدتين – فالتشكيك في أسطورة سفر التكوين لا يعدّ مشكلةً بالنسبة إليهما؛ لم يتطلّب الأمر خطوةً واسعةً للقيام بدمج التطوّر في عالمهما الديني. لكنّهما لم ترغبا بالانضمام إلى زملاء التحولية المألوفين. وحين اضطرّ داروين للإعلان، حاد عن دربه لانتزاع نفسه من ماضيه التحولي. كان قادرًا على المضيّ قدمًا بالثورة التحولية ليس لأنّه تصوّر آليةً لحدوث التغيّر فحسب، بل لأنّه أراد أيضًا مغادرة خطّه ليصبح محافظًا إلى أبعد الحدود. وليفصل نفسه عن الملحدين الذين سبقوه، المؤمنين بتحولية الأنواع، أبعد الحجّة عن التوالد التلقائي، وأشار أحيانًا إلى "الخالق". بطبيعة الحال، لم يزعم في أيّ مكان أنّ التطوّر أساس

الاشتراكية. في الواقع، يساند التطوّر المنافسة الرأسمالية في الثورة الصناعية وفكرة أنّ البقاء للأصلح أيًّا كان. في المقابل، طوى النسيان واليس الذي كان مشهورًا بوصفه مفكّرًا حرًّا واشتراكيًّا ومناصرًا للنسوية.

كان داروين حذرًا في حديثه عن الله علانيةً، لكنّنا نجد في دفتر ملاحظاته فقراتٍ من قبيل: "أيّها الماديّ، أحبّ تأثير تنظيم الألوهة! – لماذا كون الفكر إفرازًا للدماغ، أعجب من كون الجاذبية خاصّيةً للمادة؟ إنّها غطرستنا، إعجابنا بأنفسنا"(١٠٢). ونجد أيضًا ملاحظاتٍ تحذيريةً لنفسه: "لتجنّب التصريح بمدى إيمانك بالمادية، قل فقط إنّ المشاعر والغرائز ودرجات الموهبة التي تكون وراثيةً هي كذلك لأنّ دماغ الطفل يشبه مخزون أبويه"(١٠٣). أي لا تقترب من قضية العقل. كانت معادلة الدماغ والعقل معيار المفكرين الأحرار في ثلاثينات القرن التاسع عشر، ليس في النقاشات حول التحوّلية فحسب، بل في هوس الفرينولوجيا أيضًا. عنت الفرينولوجيا، أي تأثير الصدمات في رؤوس الناس، أيضًا الإلحاد لكثيرين (للأطباء فضلاً عن الخصوم) لأنّها قائمةٌ على أنّ العقل والدماغ هما شيءٌ واحد. كانت فكرة أنّ مادّة الدماغ تحدّد الشخصية إحدى حجج القرن الأثيرة في دحض وجود الله. على أيّ حال، تاريخيًا، كثيرًا ما أشارت إلى المذهب الذري وأنثروبولوجيا أصول البشرية الرسائل والكتب والخطابات التي تطرّقت إلى التشكيك بالدين. أصبح الدليل دامغًا في كلّ حالة، وقد احتفظ الذين أوصلوا تلك الأفكار إلى وضعها الجديد بشروحاتٍ للماديّة الفلسفية في رسائل خاصّةٍ ودفاتر ملاحظات.

---

(١٠٢) انظر: Stephen J. Gould, Ever Since Darwin (New York: Norton, 1977)، الصفحة ٢٥.

(١٠٣) انظر: Gould، الصفحة ٢٦.

كانت الاستجابة للداروينية متباينةً؛ ففي ألمانيا، ترجم هينريخ جورج برون **Heinrich Georg Bronn**، وهو صاحب سمعةٍ عطرة ولم يكن مؤمنًا بالنظرية، كتاب "أصل الأنواع" بكفاءةٍ وعلى عجل. لكنّه حذف جملةً واحدةً من المقطع الأخير الذي شكّل الإشارة الوحيدة للبشر في كتاب داروين الضخم عن الحمام والخيول والكلاب ("سيسلّط الضوء على أصل الإنسان")(١٠٤). أمّا في فرنسا، فقد ترجمت الكتاب في وقتٍ لاحقٍ، ويا للغرابة، كليمانس رواييه **Clémence Royer**، وهي امرأةٌ كانت مناصرةً للّاماركية منذ زمن طويل قبل أن تسمع باسم داروين. وقد بيّنت في مقدّمةٍ شاملةٍ أنّ التحوّلية حقيقةٌ ثابتةٌ وأنّها أثبتت عدم وجود الله. وعلى الرغم من أنّ أيّ ملحدٍ تبشيريٍّ لم يقدّم الداروينية، لكن سرعان ما ظهر ملحدون بشّروا بإنجيل التطوّرية الجديد.

أنتج القرن سلالةً جديدةً من الشكّاك، لا ترقى إلى علم فيلسوفٍ يدرس الكون، ولا تنحدر إلى جهل قرويٍّ يرفض الأسطورة ويستهزئ بصورة البابا. كان غاليليو وفولتير ودولباك أبطال هؤلاء الشكّاك الجدد، ورعاتهم بنتام وميل والاشتراكيون الطوباويون. كذلك، كان كثيرٌ من الناس غاضبين من الفظائع الدينية في الماضي والحاضر، وحين وصل إليهم كتاب داروين، كان بمثابة عيد الميلاد بالنسبة إلى المسيحيين السابقين.

في ألمانيا، هنالك فوغت ومولیشوت وبوخنر. كان كارل فوغت **Karl Vogt** أستاذًا للجيولوجيا وماديًا خسر منصبه في ألمانيا، وحصل على منصبٍ جديدٍ في جنيف حيث ترجم كتاب تشامبرز "بقايا" إلى الألمانية. وحين ظهرت نظرية داروين في العام ١٨٥٩، وجد فوغت فورًا أنّ لديه الآن آلية الخلق المادي للعالم

---

(١٠٤) انظر: Chadwick، الصفحة ١٧٦.

البيولوجي، وجال أوساط المحاضرات في أوروبا بالأنباء الجديدة. وقد اكتسب شهرةً بجملٍ من قبيل "تخرج الأفكار من الدماغ كما تخرج الصفراء من الكبد، أو البول من الكليتين"(١٠٥). كذلك كان ياكوب موليشوت **Jacob Moleshott** أستاذًا للفيزيولوجيا وابنًا لمفكّرٍ حرٍّ هولندي. قرأ فيورباخ وباشر الكتابة عن أساس البشر المادّي، واشتهر لملاحظته أن "لا فكر من دون فوسفور"؛ وأصبح مشهورًا مجدّدًا حين دافع عن إحراق جثّة الميت، وبالتالي عودة الأجساد إلى الطبيعة. بات اسمه شعارًا للعلم والشك. كان فوغت مبشّرًا شعبيًا، وموليشوت رمزًا مؤثّرًا، غير أنّ كتاب لودفيغ بوخنر **Ludwig Büchner** "القوّة والمادّة" كان من وجهة نظر كثيرين كتاب القرن حول العلم والاعتقاد. صدر الكتاب قبل صدور "أصل الأنواع" بأربع سنوات، لكنّ الطبعات اللاحقة دمجت الداروينية بالحجّة. كانت وجهة النظر، في كلّ الطبعات، أنّه لا يوجد سوى القوّة والمادّة: الكون أزليٌّ لانهائيٌّ ذاتيّ الدفع؛ والفكر يعتمد كلّيًا على المادة. لقد هيج الأمور بالجزم أنّ الكون ليست له غاية، وأنّه سيتدمّر في نهاية المطاف. يحاول بوخنر تلطيف الموقف، هذا كلّه حسنٌ، فأن يكون "فخر الطبيعة وابنها الحر" أفضل من أن يكون "ذليلاً وعبدًا خانعًا لسيّدٍ خارقٍ للطبيعة"(١٠٦).

وفي فرنسا، لعبت مجموعةٌ من الأنثروبولوجيين الدور عينه. التقت المجموعة فعليًا كجمعيةٍ سريةٍ للمفكّرين الأحرار، وعندما قرأوا مقدّمة كليمانس روايِيه لكتاب "أصل الأنواع"، أضحوا أنثروبولوجيين مناصرين لاستخدام هذا السلاح الجديد ضدّ الكنيسة. ضمّت هذه الزمرة من الملحدين إلى جانب روايِيه

---

(١٠٥) انظر: Chadwick، الصفحة ١٦٦.

(١٠٦) انظر: Chadwick، الصفحة ١٧١.

جمعية بول بروكا **Paul Broca** للأنثروبولوجيا وأحلّت محلّ مبدئها الوضعي العامّ إصرارًا على المادّية والعلمانية. قامت روايِيه وأنثروبولوجيون آخرون من المفكّرين الأحرار – من أهمهم غبرييل مورتيّيه **Gabrielle de Mortillet**، وشارل لوتورنو **Charles Letourneau**، وأندريه لوفيفر **André Lefèvre**، وأوجين فيرون **Eugene Véron**، وآبل أوفلاك **Abel Hovelacque** – بتدريس الأنثروبولوجيا كما توافقوا، وقدّموا مساهماتٍ في ذلك الحقل، لكنّ ترويجهم للإلحاد والمادّية كان على الدوام هدفهم الرئيس. ومثلما استكشفت في كتابي "نهاية الروح"، كان المثال الأشهر لمثل ذلك النشاط جمعية "تشريح الجثث المتبادل"(١٠٧). أرادوا أن يظهروا للكنيسة عدم وجود الروح بإثبات العلاقة المباشرة بين دماغ الإنسان المادي – شكله وهيئته ووزنه – وطبيعة الإنسان ومقدرته، إلى درجة أنّهم وهبوا أدمغتهم لبعضهم بعضًا وأجروا عمليات تشريح الجثث خلال فترةٍ ناهزت ثلاثين عامًا. اكتشف بروكا، وهو مفكّرٌ حرٌّ أيضًا، أوّل ارتباطٍ دماغيٍّ عقليٍّ دائم: تلازم أذيّةٍ في بقعةٍ بعينها على الدماغ مع مشكلاتٍ في النطق – لا تزال هذه الإعاقة تدعى إلى اليوم حُبسة بروكا. أثناء ملاحقة ارتباطاتٍ أخرى، ابتدعت "جمعية تشريح الجثث المتبادل" نسخةً علمانيةً، بل إلحاديةً، من شعائر الموت الكاثوليكية تتضمّن مشهد سرير احتضارٍ ماديّ، وحفظ الذخائر، وفرصةً لغير المؤمنين لمنح أجسادهم، بعد الموت، للعلم بدل منحها للدين.

في غضون ذلك، وفي إنجلترا، كان توماس هكسلي **Thomas Huxley** عنيدًا وصاخبًا في تأييده لنظرية التطوّر، بحيث صار لقبه كلب داروين. وكان هو أيضًا

---

(١٠٧) انظر:
Jennifer Michael Hecht, The End of the Soul Scientific Modernity, Atheism, and Anthropology in France (New York: Columbia Univ. Press, 2003).

من نحت كلمة اللاأدرية. كان مصطلح الطبيعانية غير كافٍ، كما قال، لأنّ الطبيعاني يستطيع اعتناق الماديّة أو المثالية أو الحتمية أو النزعة المجونية. أظهر هكسلي إلمامًا بتاريخ الشكّ من خلال رفضه للمصطلح، قائلاً إنّ شخصًا معروفًا بادّعاء الطبيعانية "قد يكون تجريبيًا محضًا أو مؤمنًا بأفكارٍ فطرية؛ أفلاطونيًا أو أبيقوريًا. تختلف المعتقدات على نطاقٍ واسعٍ بقدر ما هما وحدة الوجود الخاصّة بسبينوزا وما يدعى إلحادية البوذية ضربان من ضروب 'الطبيعانية'". أمّا اللاأدري، كما يبيّن هكسلي، فهي أقلّ يقينيةً من أيٍّ من تلك المعتقدات. ما وصفه بعد ذلك هو الشكوكية. من أين أتته هذه الفكرة؟ بحسب تعبيره: "سنحت لي الفرصة، من قبل، للتحدّث عن نسب اللاأدرية؛ وقد حاولت من دون جدوى استرضاء أعدائها بإظهار أنّها حقًا ليست ولدي، بل هي سليلة نسبٍ رفيعٍ يمكن تتبّع آثاره طيلة قرون".

يوضح هكسلي أنّ اللاأدرية طرقت مسامعه للمرّة الأولى في مقطعٍ كتبه السير وليام هاملتون (نشر في العام ١٨٢٩، لكنّ هكسلي لم يقرأه إلاّ في العام ١٨٤٠)، "وهو، في ما يخصّني،" كما يكتب هكسلي، "النبع الأصلي للاأدرية". المقطع المقتبس هو التالي: "الفلسفة... مستحيلةٌ. بالانصراف عن الخاصّ، نسلّم بأنّ... معرفتنا، سواءٌ بالعقل أم بالمادة، قد لا تكون أكثر من معرفة تمظهراتٍ نسبيةٍ لوجودٍ، نعترف أنّه في ذاته خارج متناول الفلسفة". يوضح هكسلي:

> **حين وجدت مصادفةً، قبل سنواتٍ طويلةٍ من ترك تلك الكلمات انطباعًا لا يمحى في ذهني، كتابٍ "حدود الفكر الديني" (الذي قرأته بالفعل، على الرغم من حقيقة أنّي تهجّيت مرةً لسوء الحظ كلمة "مانسيل" بلامين أبقى عليها نقدٌ صريحٌ لإثبات النقيض)، قلت لنفسي "وجدتها!"؛ فداخلتني رعشة**

اللذة حين اكتشفت أنّي، في مسألة اللاأدرية (ومن غير أن أتعمد بعد)، كنت صراطيًا كصاحب مقامٍ رفيعٍ في الكنيسة، ربما يكون في أيّ يومٍ أسقفًا، ربما ينساق للمخيلة(١٠٨).

كان هنري لونغفيل مانسيل **Henry Longueville Mansel** تلميذًا لهاملتون، أهمّ متشكّكٍ فلسفيٌ في زمانه، وقد طبّق مانسيل تلك الشكوكية على الدين في كتابه الشهير "حدود الفكر الديني". إذًا، من الصحيح تمامًا أنّ اللاأدرية انبعثت مباشرةً من الشكوكية! في ذلك الجيل الأول، تبنّت اللاأدرية رفض الشكوكية الصارم للمحاكمة. يقول هكسلي إنّك إن لم تلتق أيّ مخلوقاتٍ من زحل، ولم يكن لديك مؤشرٌ على وجودها، فلا يمكنك بالضرورة الاعتقاد بأنّها غير موجودة. اللاأدريون "يرفضون بالكامل التعهّد" بإنكار ما هو "خارقٌ للطبيعة". لكنّه يصرّ على حقّه بالشك: "مستقبل حضارتنا... يعتمد بالتأكيد على نتيجة المنازلة بين العلم والكهنوت الجارية الآن"(١٠٩). احتفى هكسلي بديكارت بوصفه أوّل من درّب نفسه على الشك: "الإعلان عن هذه الوصية العظيمة الأولى لعلمٍ مكرّسٍ للشك. لقد انتزعت الشكّ من مقعد الكفّارة... حيث طال عهده بالإدانة، وتتويجه في ذلك المكان العالي بين الواجبات الأساسية"(١١٠). على مثال تايلور وميل، يرى هكسلي الشكّ واجبًا. كما أنّه احتفى بشكّاكٍ تاريخيين آخرين أيضًا، فألّف كتابًا عن أنتوني كولينز،

---

(١٠٨) انظر:

Thomas Huxley, “Mr. Balfour’s Attack on Agnosticism I”, The Nineteenth Century 217 (March 1895).

الصفحة ٥٣٤.

(١٠٩) انظر: Huxley, “Mr. Balfour’s Attack”، الصفحة ٥٣٠.

(١١٠) انظر:

Huxley, On Descartes’ Discourse Touching the Method of Using One’s Reason Rightly and of Seeking Scientific Truth” (1870).

في كتابه:

Lay Sermons, Addresses, and Reviews (New York: Appleton, 1910).

الصفحة ٣٢٢-٣٢٣.

الذي أطلق عليه لقب "عملاق الفكر الحرّ". كتب هكسلي متحدثًا عن الكهنة والمعجزات: "لدى رجل الأدب الحقيقي، لوقيانوس، أقوالٌ عن أولئك الناس ومن يتبعهم من السذّج جديرةٌ باهتمام المعاصرين"(١١١).

كان هكسلي معتدلاً قياسًا بآخرين. فقد أدّى الإلحاد العلني للعالم والطبيب هنري باستيان **Henry Bastian** الذي كاد يطويه النسيان في السجالات الدائرة حول الداروينية والتوالد التلقائي إلى تهميشه داخل مهنته وفي ذاكرتنا التاريخية عنه. يتابع كتابٌ وثائقيٌ حديثٌ جمعه وعلّق عليه المؤرّخ جيمس ستريك قصّة باستيان المأسوية(١١٢). أصرّ باستيان على لزوم أن يتضمّن فهم التطوّر الدارويني المقبول والمدرَّس فكرة التوالد التلقائي للإعلان صراحةً بأنّ العلم ينفي الحاجة إلى وجود الله.

بقي داروين خارج ذلك، إذ إنّ هكسلي، من خلال العمل بجدٍّ على إبقاء التطوّر يحظى بالاحترام، كان المسؤول الأساسي عن الرفض النهائي لماديّة باستيان.

تعلّم كثيرون اللاأدرية على يد واحدٍ من أوائل علماء الاجتماع، الداروينى الاجتماعي هربرت سبنسر **Herbert Spencer**. كان لسبنسر عمٌّ معادٍ لرجال الدين ومن أتباع بنتام، أثّر فيه تأثيرًا كبيرًا، لكن علينا أن نلاحظ أيضًا أنّه كان أكبر تسعة إخوةٍ والوحيد الذي بقي على قيد الحياة بعد أن تخطّى مرحلة الطفولة – إنّ مثل هذه الكوكبة من القبور الصغيرة يمكن أن تجعل أيّ شخصٍ يحاذر كلّ ما هو غير مثبت.

---

(١١١) انظر: Huxley, "Mr. Balfour's Attack"، الصفحة ٥٢٩.

(١١٢) انظر:

James Strick, ed., Evolution and the spontaneous Generation Debate (Bristol: Thoemmes, 2001).

كان هنالك ناشطون، لا سيّما في أواخر القرن التاسع عشر، انـصبّ اهتمـاهم الأساسي أو الوحيد على حرّية الشك، ونشأت حركاتٌ علمانيةٌ في أرجاء العالم قاطبـةً. سنقوم بجولةٍ سريعةٍ نستهلّها بفرنسا، لأنّها من أثار أكبر ضجّةٍ في النصف الثاني مـن القرن التاسع عشر لتمرّدٍ كهنوتيٍّ عرفه العـالم. إذ قـام الفرنـسي أوغـست كونـت **Auguste Comte** (١٧٩٨-١٨٥٧) بفعلٍ لم يحدث منذ زمنٍ طويل: أطلق "دينًـا" شعبيًا مغرقًا في العلمانية ومعاديًا للدين. دُعي هذا الدين بالوضعية وقد هيمن علـى المواقف الأوروبية (لاسيما فرنسا) لأكثر من قرن.

مفاد الفكرة أنّ تاريخ الإنسان تضمّن ثلاث مراحل متعاقبة، وهي المرحلـة اللاهوتية، "حيث أتيحت حرّية التحرّك لقبول الخيـالات العفويـة المجـرّدة مـن البرهان"؛ والمرحلة الميتافيزيقية، التي "ميزتها سـيادة التجريـدات أو الكينونـات المشخصنة"؛ وأخيرًا المرحلة الوضعية، "القائمة على الرؤية الدقيقة للوقائع الحقيقية الخاصّة بالحالة"[١١٣]. الخيلاء مسلّيةٌ إلى حدٍّ ما، لكنّها كانت، مـن وجهـة نظـر كونت، نهاية التاريخ: "المرحلة الثالثة هي وحدها الحالة الدائمـة أو العاديـة"[١١٤]. كان كونت مهيبًا في اقتناعه بأنّ هذه المراحل الثلاث هي مغزى التاريخ. لقد أصرّ على حاجتنا إلى علمٍ للمجتمع ونحت كلمة سوسيولوجيا **sociology** ووجـد بـضع

---

(١١٣) انظر:

Auguste Comte, A General View of Positivism, trans. J. H. Bridges (London: Routledge, 1957).

الصفحة ٣٥-٣٦.

(١١٤) انظر: Comte، الصفحة ٣٦.

عقائد ميدانية مبكرة. أصبح كونت بطل أجيالٍ لأنّه قدّم عقيدة علمانيـــة: ينبغـــي أن تحلّ الوضعية محلّ الدين.

أنكر كونت الإلحادية؛ ففي كتابه "نظرةٌ عامّةٌ إلى الوضعية"، كتب أنّ "حقيقة التحرّر الكلّي من الإيمان اللاهوتي، بوصفه ضـــروريًا قبـــل أن تـــتمكّن الحالـــة الوضعية من التحقّق، أغرت مراقبين خارجيين بالخلط بين الوضعية وبين حالةٍ من الإنكار المحض"(١١٥). ثمّ يقول إنّ الإلحاد كان في وقتٍ ما "محابيًا للتقدّم"، لكنّه لـــم يعد كذلك. "الإلحاد"، كما يقول، "حتّى من وجهة نظرٍ فكرية، شـــكلٌ نـــاقصٌ مـــن الانعتاق؛ بسبب نزوعه لإطالة المرحلة الميتافيزيقية على نحوٍ غير محـــدّد"، لأنّـــه يواظب على التحدّث عن المشكلات اللاهوتية "بدل تنحية جميع الأبحاث العـــصيّة على خلفية عدم منفعتها كليًا. تهتمّ الوضعية بـــ"كيف" أكثر من اهتمامها بـــ"لماذا". "الآن، إنّه تضارب كلّيٌ مع المحاولات الرؤيوية والطموحة التي يبـــذلها الإلحـــاد لشرح تشكّل الكون، وأصل الحياة الحيوانية، إلخ". إذا الناس، من وجهـــة نظـــره، "أصرّوا على محاولة الإجابة على مسائل لا حلّ لها شغلت اهتمام طفولة جنـــسنا"، حسنًا إذًا، "الخطة الأكثر عقلانيةً إلى حدٍ كبيرٍ هي فعل ما فُعل ســـابقًا، أي تقـــديم إطلاق العنان للمخيّلة"(١١٦). إنّه موقفٌ مفاجئ.

بيّن كونت أنّه، من جانبه، لو كان عليه التخمين، لوجد العالم "متساوقًا مـــع فرضية وجود إرادة (إلهية) مفكّرة أكثر بكثيرٍ من تساوقه مـــع تلـــك الميكانيكيـــة العمياء". لقد اعتقد أنّه وحده "الخيلاء الذي تغـــري بـــه الميتافيزيقيـــا والدراســـات العلمية" هو الذي يجعل من الملحدين "قدماء أو محدثين". يبدو أنّ كونت لـــم يكـــن

---

(١١٥) انظر: Comte، الصفحة ٥٠.

(١١٦) انظر: Comte، الصفحة ٥١.

مطّلعًا على تاريخ الشك، أو مكترثًا به. ولم يهوَ الذين التقاهم وقالوا إنّهم ملحدون، زاعمين أنّ العقيدة "تتّصل عمومًا بالرؤيويّ، لكنّ الميول الضارّة لدى مفكرين طموحين لتأييد ما يدعونه إمبراطورية العقل... هدفها السياسي إطالةٌ غير محدودةٍ للوضع الثوري"(١١٧). إذ كان للإلحاد مثل هذا البعد السياسي في فرنسا. كان أتباع كونت يحبّونه لأنّه قدّم عقيدةً عقلانيةً هادئةً مع أنّها حديثة، مكرّسةً للتقدّم وتسمح للمرء بتخطي الكنيسة.

حين يفكّر الناس بالكونتي الكلاسيكي، يخطر ببال كثيرين رواية "مدام بوفاري" (١٨٥٦) لغوستاف فلوبير **Gustave Flaubert**: الصيدلاني الريفي السيد أوميه **Homais**. أكّد أوميه: "بالتأكيد لديّ دين، ديني أنا، ولديّ دينٌ أكثر من أشخاصٍ كثيرين يضحكون على الذقون... أنا أؤمن بالكائن الأسمى... لكنّني لست مضطرًّا للذهاب إلى الكنيسة وتقبيل كثيرٍ من الصحاف الفضية، والدفع لزمرةٍ من المهرّجين تأكل أفضل ممّا نأكل!"(١١٨) يقول إنّ إلهه هو الإله نفسه، إله سقراط وفرانكلين وفولتير، وهو لا يستطيع بالتالي "الالتزام بربٍّ تقليديٍّ يتجوّل في حديقته متّكئًا على عصاه، يُؤوي أصحابه في بطون الحيتان، يموت مطلقًا صرخةً هائلةً، ثمّ يُبعث حيًّا بعد ثلاثة أيام"؛ كلّ ذلك "سخفٌ" و"يتعارض كلّيًا... مع قوانين الفيزياء كافّةً". ويضيف أنّ "الكهنة يتمرّغون على الدوام في جهلٍ موحلٍ، ويبذلون قصارى جهدهم لإغراق الناس معهم بالجهل"(١١٩). في نهاية الرواية، يتجادل الكاهن الريفيّ

---

(١١٧) انظر: Comte، الصفحة ٥٢.

(١١٨) انظر:
Gustave Flaubert, Madame Bovary, trans. Geoffrey Wall (London: Penguin, 1992).
الصفحة ٦١.

(١١٩) انظر: Flaubert، الصفحة ٦١.

مع السيد أوميه في غرفةٍ تتمدّد فيها جثّةٌ، وحين نرى الأرمل الشابّ يختطف نظرةً على زوجه الميتة مرارًا وتكرارًا، نستمع إلى هذين الاثنين في خلفية المشهد: "اقرأ فولتير! يقول أحدهما، اقرأ دولباك! اقرأ الموسوعة"، ويردّ الكاهن على الشيء بمثله بدعوةٍ لقراءة المجلّدات المسيحية الحديثة(١٢٠). بالنسبة إلى فلوبير، فقد الكاهن والكونتي كلاهما الصلة بسرّي الحياة، الحبّ والموت.

خلال مجرى القرن، رأى الفرنسيون على نحوٍ متزايدٍ العلمانية والديمقراطية محتجزتين في معركةٍ معدّةٍ مع الكنيسة والملَكية، اللتين هيمنتا على القرن. وحين تشيّدت ديمقراطيةٌ فرنسيةٌ وطيدةٌ في أواخر القرن التاسع عشر، قام جمهوريون روّاد – غالبيتهم أطباء ووضعيون من أتباع كونت، إن لم يكونوا ملحدين – بحميّةٍ بعلمنة الدولة الفرنسية. في أرجاء البلاد، في فرنسا، تراجع العماد والاعتراف وتزايد الزواج المدني (بواسطة عمدة المدينة). بل إنّ الناس لم يعودوا بحاجةٍ إلى الكنيسة لتدبّر أمور موتاهم: أصبح الدفن المدني شعارًا شهيرًا للنزعة الجمهورية والعلمانية. لم يقم الجمهوريون بإبعاد الكهنة عن السياسة فحسب، لكنّهم غيّروا نظام المدارس في العام ١٨٨٣ بحيث بات هنالك تعليمٌ علمانيٌّ إلزاميٌّ ومجانيٌّ للأطفال، لضمان "أن تتدرّب الاحتياطات الشابّة للديمقراطية الجمهورية في مدارس العلم والعقل"(١٢١). كتب المؤرّخ رينيه ريمون **René Rémond** عن أستاذ المدرسة بوصفه "حواري الدين الجديد، ومن يؤدّي مهمّة عبادة العلم والعقل"(١٢٢).

---

(١٢٠) انظر: Flaubert، الصفحة ٢٧٠.

(١٢١) انظر:

Jules Ferry, Revue pédagogique (1882), as cited in Hecht, End of the Soul.

الصفحة ٥٢.

(١٢٢) انظر:

René Rémond, L'anticlericalisme en France de 1815 à nos jours (Paris: Fayard, 1976).

الصفحة ١٧٣.

أقرّت الجمهورية الثالثة في بدايتها مجموعةً من القوانين تحدّ من موقع رجال الدين في الحكومة والمؤسسات العامة وتلغي الامتيازات المتبقّية للمعاهد الدينية أيضًا، بات طلاّبها ملزمين بأداء الخدمة العسكرية. أمّا كتاب أرنست رينان **Ernest Renan** "حياة المسيح" العلماني والمصاغ بقالب الرواية، فقد صدم فرنسا مثلما صدم كتاب أوهيميروس "التاريخ المقدّس" العالم القديم. تمامًا مثلما كان زيوس إنسانًا عاش ومات في كريت، كذلك كان المسيح شخصًا خاض مغامرةً محدودةً في الجليل.

في الحيّز المحموم لحروب العقد الأخير من القرن بين الدين والعلم، التقط إميل دوركهايم **Emile Durkheim** الكلمة التي نحتها كونت، "علم الاجتماع"، وباسمها وضع ملاحظةً جعلت الأمور تنحو إلى الهدوء قليلاً. قال دوركهايم إنّ غلاة الملحدين كانوا مخطئين في مجادلتهم أنّ الدين باطلٌ. إذ إنّ الدين يُعنى بالمشاعر والتجربة وليس بمعرفة العالم على نحوٍ واقعي. لقد قبل الزعم الشكوكي بأنّنا لا نستطيع معرفة الواقع، وفكرة كانط بأنّ عقولنا تشكّل خبرتنا بالواقع كما لو أنّنا نتجاهل الواقع نفسه. يقول دوركهايم انّ المجتمع هو من يخلق عالم الأوهام المشترك للتشابهات والمقولات والدلالات، ويفعل ذلك أساسًا من خلال الدين. وكما كتب في مقالةٍ تعود إلى العام ١٨٩٨، الالتزامات الأخلاقية التي نشعر وكأنّها تأتي من خارج أنفسنا هي كذلك بالفعل – تأتي من المجتمع. "هذا الالتزام"، كما يوضح، يقدّم برهانًا على أنّ طرائق التفكير والفعل تلك ليست من عمل الفرد، لكنّها تنبع من قوّةٍ أخلاقيةٍ تعلوه، وهي ما تدعوه الأسطورة إلهًا لكنّها يمكن أن تكون متخيّلةً على نحوٍ أكثر علميةً"(١٢٣).

---

(١٢٣) انظر:
Emile Durkheim, "Représentations individuelles et représentations collectives" Revue de métaphysique et de morale 5 (1898).
الصفحة ٢٧٣-٣٠٢.

جميع تلك القوى الغريبة الداخلية مع أنّها خارجيةٌ، والتي تبدو على الدوام وكأنّها خاصيّات الله هي، في الواقع، خاصيّات المجتمع. ما من سببٍ إضافيٍّ لمهاجمة الدين بوصفه متأصّل السوء، هكذا يقول دوركهايم مسترضيًا. فهو لم يجادل الدين بمقارعته بالعقل، لكنّه، عوضًا عن ذلك، تعامل معه بوصفه ظاهرةً إنسانيةً واقعيةً واستخدم العقل لفهمها. كان والد دوركهايم الرابي الأكبر في منطقتهم، كما أنّ جدّه وأبا جدّه كانا أيضًا رابيين، لكنّ الأفكار هنا تعالج بصورةٍ خاصةٍ الكاثوليكية الفرنسية. كان بوسع المفكّرين في فرنسا تخفيف التوتّر جزئيًا لأنّ علمنة الدولة كانت تجري على نحوٍ مُرضٍ. كذلك عبرت إيطاليا الكاثوليكية مرحلة تشديدٍ على مناهضة الأكليروس كان العِلم فيها لافتةً سياسية. كان "هوَس برونو" جزءًا من الحماسة الثقافية للإيطاليين المثقفين. وفي أمكنةٍ أخرى، كان لشكّاك الأديان الأخرى مشاغل سياسية أخرى.

في روسيا، راحت الفلسفة الألمانية والاشتراكية الفرنسية تهيمن، من ثلاثينات القرن التاسع عشر فصاعدًا، على الحياة الثقافية. وبحلول أربعينات القرن، راح "أصحاب النزعة التغريبية"، من أتباع هيجل وبرودون وفورييه، يطالبون بنبذٍ بعيد المدى للتقاليد والمؤسسات والعادات الروسية كافّةً. وسرعان ما تضمّنت نصوصهم الأساسية الكتب الأوروبية المادية والنفعية. بحلول ستينات القرن، ولّدت حرارة هذه القضايا جيلاً مثقّفًا أطلقت عليه تسمية جيل النهلستيين (العدميين) – تعبيرٌ ظهر للمرّة الأولى في رواية إيفان تورغينيف **Ivan Turgenev** "آباء وبنون" الصادرة في العام ١٨٦١[١٢٤]. يتحدّث الآباء جميعًا في هذه الرواية عن التقدّم

(١٢٤) انظر:
James M. Edie, James Scanlan, and Mary-Barbara Zeldin, eds., Russian Philosophy: The Nihilists, the Populists, Critics of Religion and Culture (Chicago: Quadrangle, 1965).
المجلد الثاني، الصفحة ٣-١٠.

والإنسانوية بجيشانات عاطفةٍ مبهمةٍ وررومنطيقيةٍ متفائلـــة. أمّـــا الأبنـــاء جميعًـــا، فيتحدّثون عن العلم، ويزدرون آباءهم لتحدّثهم بالنظريات بينما يتجاهلون المعانـــاة الحقيقية التي تتواصل حولهم. كان التغريبيون يعتاشون علـــى الـــرؤى التاريخيـــة المثقلة بالمعنى لهيجل والمثالية، في حين ارتقى النهلستيون إلى فيورباخ والوضعية الكونتية والماديين الشعبيين الألمان: بوخنر ومولیشوت وفوغت. كذلك كان لجـــون ستيوارت ميل تأثيرٌ بالغ. وعلى الرغم من تفضيلٍ روسيٍّ دائمٍ للاّماركية (لم يكـــن التنافس وحده قادرًا على إدارة مجموعةٍ أو التوجيه نحـــو التقـــدم)، فقـــد جـــاءت الداروينية مع ذلك كسبًا غير متوقعٍ للشكّاك، مثلما فعلت في أماكن أخرى. ارتـــبط مزاج الشكّ والتشديد على العلم، وسط النهلستيين الروس، بالأنثروبولوجيـــا وعلـــم الاجتماع. تشكّلت راديكالية المفكرين الروس بتأثير النهلستيين، وظهـــرت الماديّـــة والاشتراكية التي تطوّرت إلى المبادئ الماركسية اللينينية في القرن العشرين.

اجتذبت هذه الأفكار دوستويفسكي **Dostoïevski** في شبابه، لكنّـــه أضـــحى لاحقًا أشدّ ولاءً لروسيا من أن يواجه التغريبيين وأشدّ روحانيـــةً مـــن أن يحتمـــل النهلستيين. يهاجم في روايته التي ترجمت بعنـــوان "الـــشياطين أو الممـــسوسون" النهلستيين، وفي مراحله التخطيطية كان العنوان الأوّلي "الملحد". في أحد مقـــاطع الكتاب، يصاب ضابطٌ في الجيش بمسٍّ ويهاجم آمره. يتبيّن من التحقيق أنّ الضابط قد هشّم مؤخّرًا مزار الأيقونات المسيحية الصغير الخاصّ بمالكة أرضـــه ووضـــع على الحامل مكان الأيقونات أعمالاً لفوغت ومولیشوت وبوخنر على مثال ثـــالوث الكتاب المقدس، ثمّ أشعل شمعةً من شمع الكنيسة أمام كلّ عمل. وبعد ذلك ينقلـــب فيصبح متطرّفًا سياسيًا وعنيفًا أيضًا. نازعت دوستويفسكي شـــكوكٌ كثيـــرةٌ حـــول الدين، لكنّه نفر من رؤية العالم الأخلاقي خلوًا من الله.

حظي الألماني دافيد فريدريك شتراوس **David Friedrich Strauss** بكامل اهتمام أوروبا بمناقشته معجزات الكتاب المقدّس في كتابه "حياة يسوع" (١٨٣٥)، ليس بوصفها إدراكاتٍ حسيةً خاطئة، بل بوصفها أسطورةً ذات مغزى[١٢٥] اقتبس شتراوس من سبينوزا بكثرةٍ، لكنّ عمله كان أيضًا أصيلاً ومحدثًا؛ فقد دفع التقنيات البحثية قدُمًا للتنقيب في الوقائع التاريخية المحتملة في الأناجيل. تقدّمت العلمنة إلى حدّ أنّه لم يعد هنالك إلاّ قليلٌ من الدين في ميادين المعرفة الأخرى، وكثيرٌ من دراسة الدين في الميادين الأخرى.

أمّا بالنسبة إلى بريطانيا، فقد ترجمت هارييت مارتينو كونت إلى الإنجليزية في العام ١٨٥١، وكثّفت مجلداته الستة في مجلدين، بموافقته وبنجاحٍ هائل. وفي العام ١٨٥٩، كان ليزلي ستيفن **Leslie Stephen** مدرّسًا شابًّا في جامعة كامبردج عُيّن مؤخّرًا بمنصب كاهن، لكن سرعان ما راودته الشكوك بعد قراءة ميل وكونت وكانط. وفي العام ١٨٦٢، بعد رفضه المشاركة في أداء طقوس مصلّى الجامعة، طُلب منه الاستقالة من وظيفته التعليمية، فترك الكنيسة أيضًا، وتزوّج من مفكّرةٍ حرّة. نشر في العام ١٨٧٣ "مقالات في التفكير الحر والقول الصريح"، وهو كتابٌ جعله شكّاكًا مشهورًا يتوق إلى إنجازٍ روحيٍّ حقيقيٍّ قال إنّه لا يمكن أن ينبع من الدين، لأنّ من المحال تصديق الدين[١٢٦]. مع ذلك، وبقراءة مقالة ستيفن "دفاع لاأدري" في مجلة فورتنايتلي ريفيو **Fortnightly Review**،

---

(١٢٥) انظر:

David Friedrich Strauss, The Life of Jesus, Critically Examined, trans. Marian Evans (New York: Blanchard, 1860).

(١٢٦) انظر:

Leslie Stephen, Essays on Free Thinking and Plain Speaking (London: Longmans, 1873).

توصّل كثيرٌ من الناس للمرّة الأولى إلى فهم تعبير لا أدري. بعد ذلك، بات استخدامه رائجًا للغاية. ظهرت سيرة حياة جورج إليوت **George Eliot** (اسمها الحقيقي ماريان إيفنز **Marian Evans** وهي شكّاكةٌ لامعة - سأناقشها لاحقًا) التي كتبها ستيفن في العام ١٩٠٢؛ وهو العام نفسه الذي مُنح فيه وسام الفروسية لتحريره "قاموس السيرة القومية"، الذي لم يلحق أيّ ضررٍ بمنزلة الشك. ومع أنّ المنيّة وافته في العام ١٩٠٣، لكنّ عملاً عن هوبس ظهر بعد عامٍ من وفاته. كذلك ظلّ السير ليزلي على قيد الحياة من خلال ابنته الروائية فيرجينيا وولف **Verginia Woolf**. كانت الابنة أقلّ سجاليةً من أبيها حول قضيّة اللا أدرية، غير أنّ كتبها حافلةٌ بشخصياتٍ ملحدةٍ ولاأدريةٍ باحثة. ففي مقالاتٍ غير منشورةٍ لها طابع السيرة الذاتية، كتبت أشياء من قبيل "من دون ريب، وعلى نحوٍ مؤكّد، ليس هنالك إله"، وفي رسالةٍ خاصّة: "قرأت سفر أيوب ليلة أمس - ولا أعتقد أنّه قدّم الله بصورةٍ حسنة"(١٢٧).

شكّل تشارلز برادلو **Charles Bradlaugh**، وهو رجلٌ ضخم البنية ذو أسلوبٍ مهيب وخطابٍ بالغ التأثير، المثال الأشهر للشكّ البريطاني في القرن المنصرم. كان شعاره "الكامل!"، الذي يعني أنّه ملحدٌ تمامًا. أمّا محاضراته حول عدم الإيمان، فقد كانت من أكثر المحاضرات شعبيةً في تلك الأيام. تأمّلوا هذه المحادثة في شكوك برادلو في "محاورة":

---

(١٢٧) انظر:

Virginia Woolf, Moments of Being, ed. Jeanne Skulkind (London: Hogarth, 1985).

الصفحة ٧٢؛ وأيضًا:

"Letter to Lady Robert Cecil, 12 November 1922", in The Question of Things Happening: The Letters of Virginia Woolf, ed. Nigel Nicolson (London: Hogarth. 1982).

المجلد الثاني، الصفحة ٥٨٥.

الكاهن المسيحي: على الأقل، الإيمان هو الجانب الآمن. فحين تموت ستكون نهايتك، إذا صحّ عدم إيمانك، ونهاية مجمل هرطقتك؛ أمّا إذا كان باطلاً، فثمة عذابٌ أبديٌّ كجماعتك الحزينة.

عديم الإيمان: بالكاد كذلك، إذا كنت محقًا، سيحيى عدم إيماني من بعدي، في تشجيعه للآخرين بالاحتجاج الصادق على الخرافات التي تعيق التقدّم.

الكاهن: لكنّك قد تكون مخطئًا بأيّ حال، والإيمان بالتالي أكثر أمانًا لك.

عديم الإيمان: أيّ إيمان؟ أعليّ قبول العقائد كافّةً على قدم المساواة؟

الكاهن: لا؛ هذا غير ممكن. سيُطلب منك قبول الإيمان المسيحي الحق.

عديم الإيمان: ولمَ لا يكون الإيمان اليهودي الحق؟

الكاهن: لأنّ التدبير الإلهي الحديث ممنوحٌ من خلال المسيح.

عديم الإيمان: لمَ لا يكون إذًا الإيمان المحمّدي الحقّ؟

الكاهن: لأنّ محمّدًا كان دجّالاً.

عديم الإيمان: لكنّ نحوًا من مائتي مليون إنسان يؤمنون بأنّه نبيّ الله، وبأنّ القرآن منزلٌ من عند الله.

الكاهن: كان نبيًا زائفًا. وزعمه بأنّ القرآن منزلٌ محض احتيال.

عديم الإيمان: إذًا لن يكون الإيمان بمحمدٍ آمنًا بالنسبة لي؟

الكاهن: بالتأكيد لا، عليك الإيمان بالمسيح والأناجيل.

عديم الإيمان: ألن يكون كافيًا إيماني ببوذا، وبركة الراحة الأبدية في النيرفانا؟

الكاهن: البوذية تعادل الإلحاد، والنيرفانا رديفٌ آخر لكلمة الإبادة.

عديم الإيمان: لكنّ نحوًا من أربعمائة مليون إنسان هم بوذيون، وتحظى شخصية بوذا بمقامٍ رفيع.

الكاهن: الإيمان الحقّ هو بالمسيح وبصلبه.

عديم الإيمان: أتقصد المسيح الإنسان الذي يؤمن به الموحّدون؟

الكاهن: الموحّدون! ألا تعلم بوجود تشريعٍ خاصٍّ في شرعة الكنيسة الراسخة يدين الهرطقة اللعينة والملعونة للسوسينية؟ إنّه الإيمان بالمسيح بوصفه ربًّا، الأقنوم الثاني في الثالوث المقدس(١٢٨).

إلى جانب هذا النقد الكوزموبوليتاني، كتب برادلو أنّ "الملحد لا يقول 'لا يوجد إله'"، بل يقول: "لا أعلم ما الذي تعنيه بكلمة الله؛ ليست لديّ فكرةٌ عن الله؛ كلمة الله بالنسبة إلي لا تدلّ على معنى واضحٍ ومحدّد. لا أنكر الله، لأنّني لا أستطيع إنكار ما ليس لديّ مفهومٌ عنه لاسيما أنّ من يؤمنون به لا يستطيعون تعريفه". ويضيف أنّه إذا كان الله محدّدًا لوجودٍ آخر غير وجود الجنس البشري، "فأنا أنكر وجود 'الله' وأجزم باستحالة وجود مثل هذا الشيء. أي أجزم بوجودٍ واحدٍ وأنكر إمكانية وجود غيره"(١٢٩). كتب برادلو أنّ جزءًا كبيرًا من إلحاده نجم

(١٢٨) انظر: Charles Bradlaugh, Doubts in Dialogue (London: Watts, 1909)، الصفحة ٩–١٠.

(١٢٩) انظر: Bradlaugh, A Plea for Atheism (London: Freethought, 1880)، الصفحة ٤.

من إلقاء نظرةٍ على كتاب سبينوزا "علم الأخلاق" في المصادر الثانوية، فوجد نفسه متّفقًا مع فكرة أنّ الكون واحدٌ – ليس له جانبٌ آخر، جانبٌ سرّي(١٣٠).

قصة برادلو جديرةٌ بالتنويه: نبذته أسرته في فتوّته لأنّه شكّك بالأناجيل. وقد التقى في رحلاته متحمّسين للفكر الحرّ فاعتنق الإلحاد؛ وحصل على وظيفة كاتبٍ لدى محامٍ واستهلّ مهنةً جانبية كمحاضرٍ في الفكر الحرّ. كان جمهوره جماعاتٍ من أتباع روبرت أوين لكنّ جورج هوليوك أعاد تنظيمهم في نوادٍ علمانية. في العام ١٨٥٨، حلّ برادلو محلّ هوليوك رئيسًا لجمعية لندن العلمانية وسرعان ما أضحى محرّر "الإصلاحي الوطني"، وهي صحيفةٌ مكرسةٌ للإلحاد والديمقراطية وتحديد النسل. بعد ذلك، أسّس الجمعية العلمانية الوطنية وأصبح أول رئيسٍ لها وشنّ حملةً لإظهار الظلم القانوني لأيمان المحكمة. وقد ربح، ففي العام ١٨٦٩، صدر قانونٌ ضمن حق الملحدين في أن "يؤكّدوا" أقوالهم في القضايا القانونية بدلاً من أن يقسموا. في هذه الأثناء، قاد حركةً للتخلّص من الحكم الملَكي، وكان قويًّا إلى درجة أنّ صحيفة نيويورك هيرالد أعلنت في العام ١٨٧٣ أنّه سيكون "رئيس إنجلترا القادم". غير أنّ الملكة فكتوريا استجمعت قواها واستعادت شعبيتها، ما أدّى إلى إنهاء تلك الحركة، ومع ذلك، كان الأمر مبادرةً للنشاط الديمقراطي قدّمها شكّاكٌ عظيم. في العام ١٨٨٠، انتُخب برادلو عضوًا في البرلمان. وحين دُعي لأداء القسم المعتاد قبل أن يأخذ مقعده، طلب أن "يؤكّد" بدلاً

---

(١٣٠) انظر:
C. Cohen, Bradlaugh and Ingersoll (London: Pioneer, 1933).
الصفحة ٥٧، ورد في:
David Berman, A History of Atheism in Britain (London: Routledge, 1988).
الصفحة ٢١٥.

من أداء القسم – كان ذلك موضوعه الشهير – لكنّ لجنةً أعلنت أنّ ذلك الحقّ في "التأكيد" لا يصل مداه إلى البرلمان. فوافق برادلو قائلاً إنّه سوف يؤدّي القسم، لكنّ لجنةً أخرى ألحّت على أنّ إلحاده المعروف جيدًا يمنعه من ذلك، وعليه بالتالي أن "يؤكّد" ويصوّت "تحت طائلة القانون" – أي أن يكون عرضةً للعقوبات بسبب تصويته من دون أن يؤدّي القسم. بدأت الإجراءات القانونية ضدّه فور تصويته لأوّل مرّةٍ ودامت ست سنوات. بقي مقعده فارغًا في هذه الأثناء، لكن أعيد انتخابه في ثلاثة انتخاباتٍ فرعية. وفي كلّ مرّةٍ أراد أن يؤدّي القسم (ويأخذ مقعده) لم يسمح الأعضاء الآخرون له بذلك. ذات مرّة، رُمي خارج قصر ويستمنستر وكان آخر شخصٍ في التاريخ يُسجَن في برج الساعة.

أخيرًا، وفي العام ١٨٨٦، ساعده رئيس البرلمان على أن يؤدّي القسم بسرعة، قبل أن يتمكّن أحدٌ من الاعتراض، وبالتالي أصبح برادلو قادرًا على المشاركة. تمتّع باحترامٍ كبيرٍ بوصفه عضوًا في البرلمان، يشجّع على تلقيح السكّان وعلى إنهاء الامتيازات الأرستقراطية، ويرتّب منظوماتٍ لدعم الطبقة العاملة. من بين تلك الانشغالات الواسعة، قدّم قانون الأيمان للعام ١٨٨٨ ودافع عنه بنجاح، وهو قانونٌ نصّ على حقّ أيّ شخصٍ في أن "يؤكّد" بدلاً من أداء أي قسم. كما اشتُهر أيضًا بدعمه للهند. شهد العام ١٨٨٠ تأسيس الجمعية الدولية للفكر الحرّ في بروكسل وانعقاد مؤتمرها الأوّل؛ كان برادلو أحد مؤسّسيها، ومعه بوخنر وسبنسر وفوغت وروابيه وموليشوت.

في مطلع تسعينات القرن التاسع عشر، التقى برادلو بآني بيزانت **Annie Besant**، التي كانت شخصيةً قويةً أخرى في تاريخ الشكّ، وتعاونا على نحوٍ وثيق. كانت آني وود **Annie Wood** قد تزوّجت وهي في التاسعة عشرة من

عمرها بواعظٍ يُدعى فرانك بيزانت، وأنجبا ولدين. أدّى تزايد الشكّ الديني عند آني، المتفاقم بسبب رفضها للمناولة، إلى أن يطردها فرانك ونجم من ذلك انفصالٌ قانونيٌّ في العام ١٨٧٣. بعد أن تسبّبت كتاباتها في فضائح تالية، أنهى الزوج الأمر مع كلا الولدين. أصبحت عضوًا في الجمعية العلمانية الوطنية وفي الجمعية الفابية، حيث كان سيدني وبياتريس ويب **Sidney and Beatrice Webb** وجورج برنارد شو **George Bernard Shaw** يتحدّثون عن الاشتراكية (ما أدّى إلى تأسيس حزب العمّال). تخبرنا بيزانت في سيرتها الذاتية بأنّها حين كانت متزوّجة، وقفت على منبر زوجها حين كانت الكنيسة فارغةً، "لتجربة ملمسه"، فأحبّت ذلك. وحين أصبحت بمفردها، صبّت اهتمامها على الخطابة الجماهيرية لدعم قضايا الفكر الحرّ والتعليم العامّ وحق النساء في التصويت وتحديد النسل. كما أنّها نظّمت بنجاحٍ نقابة عمّال الكبريت لحماية الفتيات من تلك الحرفة، وكان لها تأثيرٌ هائلٌ في قوّة العمل وحقوق النساء. شاركت برادلو في تحرير صحيفة ناشيونال ريفورمر، وكتبا كراسًا عن تحديد النسل عرّضهما للمحاكمة، لكنّهما لم يُدانا. كما كتبا معًا "كرّاس المفكّر الحرّ" الذي يتّهم الدين المسيحي بمعارضة "كلّ تقدّمٍ شعبي، وكلّ تطوّرٍ مدنيٍّ واجتماعي، وكلّ تحسينٍ في شروط حياة الجماهير". قالا إنّ التقدّم يأتي الآن لأنّ " العقيدة الفاشلة فقدت قوّة الاعتراض"[١٣١].

في العام ١٨٧٦، كتبت بيزانت "إنجيل الإلحاد" الذي قالت فيه: "الملحد هو أحد أعظم الألقاب... إنّه مرتبة الجدارة لأبطال العالم... كوبرنيك، سبينوزا، فولتير، بين،

---

(١٣١) انظر:

Annie Besant and Charles Bradlaugh, The Freethinker's Text Book (London: Freethought, 1881).

الصفحة ٤٢٦، ٤٧٦.

بريستلي". في العام ١٨٨٩، انتُخبت آني بيزانت في مجلس كلية لندن بأغلبية خمسة عشر ألف صوت على منافسها التالي، وحصلت على أغلبيةٍ ساحقةٍ لولايةٍ عملت فيها على إصلاح المدارس المحلية على نحوٍ عميق. وبالإضافة إلى مبادراتها التعليمية، اشتُهرت بإقرارها وجباتٍ مجّانية للطلاب الفقراء واختباراتٍ طبيةٍ مجانية لكلّ طفلٍ في المدرسة الابتدائية. لاحقًا، قرأت نصوصًا هندوسيةٍ وبوذيةً غيّرت نظرتها تغييرًا عميقًا. ثمّ أصبحت رئيسةً للجميعة الثيوصوفية، التي سعت إلى دمج فلسفات الشرق والغرب وأديانهما لتصبح شيئًا حديثًا يمكن أن يؤمن به الناس. وبعد حينٍ تغلّب هذا المسعى على الروحانية التي تضمّنت إمكانية التواصل مع الموتى. يميل الملحدون الأوروبيون إلى القول بأنّها تخلّت عنهم عند هذه النقطة، لكنّها لم تخن يومًا القضية الأوسع، قضية الشك. ذهبت بيزانت إلى الهند وانخرطت في القضية القوميةّ الهندية، وفي العام ١٩١٦ أسّست رابطة حكم الوطن الهندي، وأصبحت رئيسةً لها؛ في هذه الأثناء، نال كتاباها "إنجيل الإلحاد" و"كرّاس المفكّر الحرّ" شهرةً واسعة في صفوف المثقفين في الهند وسريلانكا. كتبت كتبًا عن الإلحاد والبوذية والهندوسية وطبيعة الروح لمكتبة الثيوصوفية، وترجمت في العام ١٩٢٣ كتاب "بهاغافاد جيتا"، من بين نصوصٍ أخرى من الدين الهندي. كان عنوان أحد كتبها: "جيوردانو برونو: رائد الثيوصوفية في القرن السادس عشر" (١٩١٣)، فأحضرت إلى الهند شكّ الغرب وجلبت الفكر الشرقي إلى الغرب. عاشت بيزانت سنواتٍ طويلةً من حياتها في الهند، حيث ماتت في العام ١٩٣٣.

دعونا ننظر أيضًا إلى هيباشيا برادلو بونر **Hypatia Bradlaugh Bonner** (١٨٥٨–١٩٣٤)، ابنة تشارلز والمسمّاة على اسم هيباشيا الإسكندرية. أطلق تشارلز برادلو على ابنته اسم الفيلسوفة القديمة تمجيدًا للفلسفة. كانت هيباشيا برادلو بونر مفكّرةً حرّةً رائعة. فقد استلمت شؤون والدها حين كان ملاحقًا (مع آني بيزانت،

بسبب حملتهما من أجل تحديد النسل)، وفي هذه الأثناء درست الكيمياء اللاعضوية والفيزيولوجيا الحيوانية في جامعة لندن. درّست لاحقًا هاتين المادّتين في قاعة العلوم الخاصة بوالدها، التي كانت ترعاها جمعيته العلمانية الوطنية. التقت هيباشيا زوجها هناك (كان يدرّس الرياضيات). كانت حياتها هادئةً، لكن حين توفي والدها في العام ١٨٩١ وسرت شائعاتٌ عن أنّه تحول عن معتقداته على سرير الموت، انزعجت فكتبت ردودًا وقاضت بنجاحٍ أحد الأطراف وفي نهاية المطاف نشرت بيانًا بعنوان "هل مات تشارلز برادلو ملحدًا؟" كما أنّها شنّت حملةً ضد عقوبة الإعدام، ونشرت إصدارًا كاملاً من كتابي بين "حقوق الإنسان" و"عصر العقل"، وأطلقت صحيفةً اسمها ذي ريفورمر (المصلح) كان شعارها: "الهرطقة تساعد على التقدّم". كانت صديقةً لإرنستين روز في أواخر حياة روز. بعد أربعين عامًا من الخدمة العامة، عيّنت هيباشيا في العام ١٩٢٢ حاكمًا للصلح عن مدينة لندن واحتلت ذلك المنصب حتّى العام ١٩٣٤. وحين توفيت، تركت إقرارًا دفعًا لأيّ شائعة: "الآن، في الثامنة والسبعين من عمري، وأنا في كامل قواي العقلية، أعلن من دون تحفّظٍ أو تردّدٍ بأنّه ليس لديّ إيمان، ولم يكن لديّ يومًا إيمان، بأيٍّ من الأديان التي تضطهد وتستحوذ على عقول ملايين البشر الغافلين إلى هذا الحدّ أو ذاك في أرجاء العالم". وأضافت: "فلتبتعد هذه الآلهة والآلهة الصغيرة؛ سوؤها يفوق عدم نفعها. وأنا أشهد الحقيقة على ذلك"(١٣٢).

كان روبيرت إنجرسول **Robert Ingersoll**، الذي يطلَق عليه أحيانًا لقب "النبي الوثني"، أشهر محاضرٍ شكّاكٍ في الولايات المتحدة. ولد في نيويورك،

---

(١٣٢) انظر:

Arthur Bonner and Charles Bradlaugh Bonner, Hypatia Bradlaugh Bonner: The Story of Her Life (London: Watts & Co., 1942).

الصفحتان ١١٧ و١١٩.

وطُلب منه حضور عظتي الأحد لوالده القسّيس؛ قرأ من تلقاء نفسه أبيقور وزينون وفولتير وتوم بين. رأى إنجرسول أنّ منظومته الطبيعانية المستندة إلى السعادة تدين لأبيقور أكثر ممّا تدين للنفعيين. دعا نفسه لا أدريًا، فكتب: "دعونا نكون صادقين... فلتكن لدينا الشجاعة والصراحة لنقول: نحن لا ندري"[١٣٣]. كان في قوله ذاك شجاعةٌ أمريكية: "إن كان هنالك احتمالٌ للبرهنة يومًا ما على وجود قوّةٍ أعلى من الطبيعة ومستقلةٍ عنها، سيكون لدينا وقتٌ كافٍ للركوع. وحتّى ذلك الحين، دعونا نقف منتصبين"[١٣٤]. تزوّج إنجرسول من إيفا باركر **Eva Parker** بعد أن اطمأنّ حين علم بوجود كتبٍ لبين وفولتير على رفوف مكتبة الأسرة، وبأنّ جدّة إيفا كانت ملحدةً وأبويها ربوبيين. عمل إنجرسول مع مورتايمر بينيت **Mortimer Bennet** الذي كان هو أيضًا محاضرًا شكّاكًا مهمًّا، قال إنّه تحوّل إلى الإلحاد حين قرأ كتاب "عصر العقل" لبين. أطلق بينيت الصحيفة الإلحادية "ذي تروث سيكر (الباحث عن الحقيقة)". حين اعتُقل إنجرسول بموجب قوانين كومستوك بسبب إرساله معلوماتٍ عن تحديد النسل بالبريد، جادل في دفاعه بأنّ الكتابَ المقدّس مليءٌ بالمقاطع الجنسية الصريحة، وبالتالي ينبغي أن يحظر نقله أيضًا في البريد.

في الولايات المتحدة، كان عدد الشكّاكين المصلحين أكبر من وضعهم في قائمة، كما كان هنالك كثيرٌ ممّن أدرجوا الشكّ في هجومهم على الأخطاء السياسية.

---

(١٣٣) انظر:

Robert G. Ingersoll, “Why I Am an Agnostic”, in Ingersoll, Works, ed. Clinton P. Farrell (New York: Dresden, 1902).

المجلد الرابع، الصفحة ٤٥.

(١٣٤) انظر:

Ingersoll, On Gods and Other Essays (Buffalo: Prometheus, 199o).

الصفحة ٥٤-٥٥.

على سبيل المثال، لم يتحدّث فريدريك دوغلاس كثيرًا عن الدين، لكن إليكم مقطعًا كتبه في العام ١٨٥٢:

> **الكنيسة في هذه البلاد ليست فقط غير مبالية بأخطاء العبودية، بل إنّها تنحاز في واقع الأمر إلى القامعين... من جهتي، أودّ القول: أهلاً بالكفر! أهلاً بالإلحاد! أهلاً بأيّ شيء! قياسًا على الإنجيل، مثلما يبشّر به هؤلاء الكهنة! إنّهم يحوّلون اسم الدين نفسه إلى آلةٍ من الطغيان والوحشية الهمجية، ويفيدون في هذا العصر الملحدين أكثر ممّا فعلته كلّ كتابات الكفر التي نشرها توماس بين وفولتير وبولنجبروك معًا!(١٣٥)**

يمضي دوغلاس ليقول إنّ حركة مناهضة العبودية ستتوقّف عن كونها حركةً مناهضةً للكنيسة فور انضمام الكنائس إلى حركة مناهضة العبودية. ويصرخ قائلاً: حتى الآن، "أيديكم ممتلئةٌ بالدم"(١٣٦).

فلنلقِ نظرةً أيضًا إلى فولتيرين دوكلير **Voltairine de Cleyre**، الملحدة والناشطة من أجل حقوق المرأة ونصيرة الفوضوية المحتملة. كان والدها قد سمّاها نسبةً إلى كاتبه المفضّل لكنّه نسي على ما يبدو أن يقدّم أعمال فولتير لابنته. بدلاً من ذلك، أُرسلت إلى مدرسةٍ كاثوليكية، حيث استجوبت إيمانها في عزلتها الخائفة – مذهولةً في حين كان ينبغي أن يكون اسمها وحده صُحبةً. أصبحت دوكلير

---

(١٣٥) انظر:
Frederick Douglass, The Meaning of Fourth of July for the Negro" (1852), in Oration, Delivered in Corinthian Hall, Rochester (Rochester, NY: Lee, Mann, 1852).
الصفحة ٢٩.

(١٣٦) انظر: Douglass، الصفحة ٣٠.

محاضِرةً ملحدةً شهيرةً، وكان لديها حسٌّ بتاريخ الشكّ، لكنّه كان تاريخًا مغـــايرًا. في خطابٍ عن عيد الفصح في العام ١٨٩٦، شرحت قائلةً: "سواءٌ أكان مهرجـــان صعود المسيح أم خروج اليهود من عبودية مصر، أم عبادة النور الوثنية القديمـــة، إنّه الاحتفال عينه منذ الأزل – الاحتفال بكسر القيود. نحن أيضًا نستطيع أن نسمح لأنفسنا بالحلم الشعري"(١٣٧). ثمّ قدّمت قائمةً من الأبطال الـــذين "انبعثـــوا"، يغلـــب عليها الشكّاك: هيباشيا وفرانسيس رايـــت وإرنـــستين روز وهارييـــت مـــارتينو ولوكريشيا موت. كانت دوكلير شخصيةً رائعـــة، اشـــتُهرت بجمالهـــا الـــصارخ وشجاعتها وتمسّكها بمبادئها. كرّست حياتها للدفاع العلني عـــن الإلحـــاد، وكـــذلك لحقوق المرأة وحقوق العمّال.

كان هنالك آخرون كثر. نشرت إيتا ســـمبل **Etta Semple** ولـــورا نـــوكس **Laura Knox** في كنساس "مثال الفكر الحر" في منعطف القرن، وترأّست ســـمبل بدءًا من العام ١٨٩٧ جمعية الفكر الحر في كنساس ثمّ أصبحت نائبة رئيس الاتحاد العلماني الأمريكي. كما أنّها قدّمت الكثير لمجتمعها – افتتحت مستشفى ومستوصفًا للفقراء على سبيل المثال – إلى حدّ أنّ عناوين الصحف لم تشر إلاّ إلـــى نزعتهـــا الإنسانية حين توفّيت. في إحدى افتتاحيات سمبل، وكانت بعنوان "حرّية الفكر هـــي كلّ ما نطلبه"، كتبت: "إن كنت أُنكر وجود إله – إن كنت أُنكر فكرة وجود مدينـــةٍ معبّدةٍ بالذهب جدرانها لؤلؤيةٌ وبوّاباتها مرصّعةٌ باليشب في مكـــانٍ مـــا بموجـــب

---

(١٣٧) انظر:

\Boston Investigator, September 19, 1896.

مثلما ورد في:

Women Without Superstition.

الصفحة ٣٧٦.

المعرفة والفضاء وأفضّل أن أموت وأنا أثق بقوانين الطبيعة الراسخة – إن كنتُ بصريح العبارة لا أريد الذهاب إلى الجنّة، فهل يخصّ هذا الأمر أحدًا غيري؟"(١٣٨) تأملوا أيضًا هيلين هاميلتون غاردنر **Helen Hamilton Gardener**، التي أطلقت عليها صحيفة نيويورك سان "إنجرسول بصوت امرأة" وأطلقت عليها صحيفة شيكاغو تايمز لقب "الكافرة الجميلة"(١٣٩). ضمّ كتابها "رجالٌ ونساءٌ وآلهة" سطورًا من قبيل: "أنا لا أعرف ما هي الحاجة لوجود إلهٍ أو عالمٍ آخر... أنا أعرف أنّ النساء يصنعن القمصان مقابل سبعة عشر سنتًا في هذا العالم"(١٤٠). في العام ١٩٢٠، عُيّنت في لجنة الخدمة المدنية – وهو أعلى منصبٍ احتلّته امرأةٌ حتّى ذلك الحين في الحكومة الفيدرالية. كتبت الإبطالية مناصرة إلغاء الرق العظيمة والمناضلة من أجل حقوق المرأة لوسي كولمان **Lucy N. Colman** أنّها تخلّت عن الكنيسة "بسبب تواطئها مع العبودية أكثر ممّا بسبب الفهم التام لعقائدها الحمقاء"(١٤١). كانت تؤرّخ مقالاتها في صحيفة "الساعي إلى الحقيقة" على نحوٍ غريب: كان العام ١٨٨٧ يصبح ٢٨٧، دلالةً على استشهاد برونو، قبل ٢٨٧ عامٍ من ذلك.

---

(١٣٨) انظر:
Etta Semple, "Liberty of Conscience Is All That We Ask", The Free-Thought Ideal, ca. 1898.

مثلما ورد في:

Women Without Superstition،

الصفحة ٣٢٥.

(١٣٩) مثلما ورد في: Women Without Superstition، الصفحة ٢٩٥.

(١٤٠) مثلما ورد في: Women Without Superstition، الصفحة ٢٩٥.

(١٤١) انظر: Lucy N. Colman, The Truth Seeker، عدد ١٩ شباط / فبراير، ١٨٨٧.

الشعـــــــراء

كان هنالك شُكّاكٌ في فنونٍ كثيرة: على سبيل المثال، نُقل عن الممثلة الكبيرة سارة برنار أنّها أجابت عن سؤال: "هل تصلّين؟" وُجّه إليهــا فــي العــام ١٨٨٥ بالقول: "أبدًا. أنا ملحدة"(١٤٢). لكن من بين جميع الفنــانين الــشُكاك، ربّمــا كــان الشعراء هم أكثر من صرّحوا تصريحًا مباشرًا بشكّهم من خلال فنّهم. ابتعد معظــم الشعراء الشُكّاك في القرن التاسع عشر عن السجال قدر الإمكــان؛ كــانوا أشــبه بتشيشاير كاتس(*) **Cheshire Cats** منهم بريد كوينز(**) **Red Queens**. وهذا هــو السبب في أنّ حكاية أقدمهم اعتياديةٌ جدًّا. ففي العام ١٨١١، كان أحد أكثر الشعراء شعبيةً باللغة الإنجليزية، بيرسي بسشي شــيلي **Percy Bysshe Shelley (١٧٩٢-١٨٢٢)** يدرس في أوكسفورد، وكان في التاسعة عشرة من عمره. كتب مع صديقه توماس جيفرسون هوغ **T. J. Hogg** شهادةً كثيرًا ما وُصفت بأنّها أوّل شهادةٍ على الإلحاد في بريطانيا. لقد رأينا أنّه كانت هنالك سابقة، فقد عرفت إنكلترا حفنةً مــن الملحدين المعزولين وشُكّاكًا راديكاليين آخرين في الحقبة عينها(١٤٣). لكن لــم نــرَ شيئًا مشابهًا. دُعيت تلك الشهادة: "ضــرورة الإلحــاد". وقــد أوصــلاها خلــسةً

---

(١٤٢) انظر: A. Carel, Histoire anecdotique des contemporains (Paris, 1885)، الصفحة ٤٦.

(*) تشيشاير كات، شخصية هرّةٍ في رواية لويس كارول "أليس في بلاد العجائب" تــردّد أحيانــا عبــاراتٍ فلسفية، لكنّ ميزتها الأساسية أنّ ضحكتها لا تختفي حتى إن غابت (المترجم).

(**) ريد كوين، شخصيةٌ أخرى في رواية لويس كارول نفسها، سمتها الأساسية الحضور الفجّ والمهــيمن، مع أنّه لا يترك أثرًا إنٍ غاب. (المترجم)

(١٤٣) من بينهم شخصياتٌ مثل ريتشارد كارلايــل Richard Carlile ومــاثيو ترنــر Matthew Turner وتومــاس كــوبر Thomas Cooper وصــموئيل فرانــسيس Samuel Francis. انظــر: Berman، الصفحة ١١٠-١٣٤.

إلى رؤساء الكلية والأساقفة وسرعان ما طُردا من المدرسة. بعد عـامين، وسّـع شيلي الكتيّب وضمّه إلى قصيدته الطويلة "الملكة ماب **Queen Mab**" علـى شـكل ملحوظة.

يواصل الكتاب سرده بثقةٍ تليق بعنوانه، لكنّه يبدأ بملاحظةٍ تحمل تحـذيرًا، مدسوسًا على نحوٍ غريبٍ أسفل قسمٍ عنوانه: "ليس هنالك إله"؛ نقرأ فيه: "ينبغي أن يُفهم هذا النفي بوصفه لا يخصّ إلاّ ألوهيةً خالقة. وتبقـى فرضـية وجـود روحٍ منتشرةٍ تشارك الكونَ أزليته من دون أن تتغيّر"(١٤٤). بالتالي، يتجاهل الكتاب ذلـك الروح. وهو يبدأ مثلما بدأ كتاب شيـشرون: "إنّ الـتفحّص المـتمعّن لـصلاحية البراهين المقدّمة لدعم أيّ مقترحٍ هو الأسلوب الآمن الوحيد لبلوغ الحقيقـة، ومـن أجلها لابدّ من الإسهاب: معرفتنا بوجود إلهٍ مهمّةٌ إلى درجة أنّه لا يمكن تحرّيهـا بما يكفي من الدقّة..." بالنسبة إلى شيلي، الطريقة لفعل ذلك هي تفحّـص اقتـراح وجود الله مع تذكّر أنّ الحواسّ هي أقوى صلاتنا بالحقيقة، أنّ عقولنا هـي رابـطٌ أضعف نوعًا ما، وأنّ كلمات الآخرين هي الأسوأ. كيف يصمد وجود الله وفق مـا تثبته الحواس؟ الأمر ليس حسنًا. "إن كان ينبغي أن يظهر الإله لنا، إن كان ينبغـي أن يقنع حواسّنا بوجوده، فإنّ هذا الكشف سيحكم بالضرورة إيماننا. بالتالي، يمتلـك أولئك الذين ظهر لهم الإله أقوى اقتناعٍ ممكنٍ بوجوده. لكنّ إله اللاهوتيين عـاجزٌ عن الظهورعلى نحوٍ عياني". هذا التحوّل الأخير تذكيرٌ حاذقٌ بأنّ قصص الكتـاب المقدّس والله الذي جادلت في وجوده الفلسفة (البعيد بدرجاتٍ متنوّعةٍ وغير القابـل

---

(١٤٤) انظر:
Percy Bysshe Shelley, “The Necessity of Atheism”, in The Necessity of Atheism and Other Essays (Buffalo: Prometheus, 1993).

الصفحة ٣١.

للتخيّل وغير المتحرّك) لا تتواشج معًا. إنّها قطيعةٌ كبيرة، يتجاهلها عمومًا تاريخا الإيمان والشكّ معًا.

كذلك، يعجز رابطنا التالي بالحقيقة، أي العقل، عن البرهنة على وجود الله بالنسبة إلى شيلي. فقد رفض فكرة أنّ الكون "المخلوق" يثبت وجود خالق، بما أنّنا يمكن أن نفترض على نحوٍ معقولٍ أنّه دائمٌ منذ الأزل". وبعد أن ردّد شيلي هنا صدى أرسطو، يمضي ليردّد صدى شيشرون فيكتب: "علينا أن نبرهن على الغائية قبل أن نتمكّن من استنتاج وجود صاحب الغاية"؛ ثمّ يردّد صدى هيوم: لا يقتصر الأمر على عدم حاجتنا إلى علّةٍ أولى، بل إنّنا لا نعرف حتّى ما هي "العلّة". لقد تمثّلت أضعف صلاتنا بالحقيقة، أي شهادات الآخرين، في محاولة البرهنة على وجود الله. على كلّ حال، لا يمكن أن "يوجد" إلهٌ لعن أولئك الذين تجرّأوا على عدم الإيمان، كما يشرح شيلي، لأنّ الاعتقاد بأنّك تستطيع سنّ قانونٍ يفرض الإيمان فكرةٌ حمقاء. وقال شيلي أيضًا إنّنا حقًّا لا نفهم القوّة المولّدة للحياة، لكنّ تخيّلنا أنّ هذه القوّة أزليةٌ وكلّية العلم والقدرة لا يوضح شيئًا. ويخلص أخيرًا إلى ما يلي: "من الواضح بالتالي أنّ العقل لا يستطيع الإيمان بوجود إلهٍ خالق لعدم وجود براهين من أيٍّ من مصادر الإقناع الثلاثة... يجب أن يقرّ كلّ عقلٍ متأمّلٍ بعدم وجود برهانٍ على وجود ألوهية".

قدّم شيلي عديدًا من الحجج المألوفة: اخترع الزعماء الله للتحكّم بالجماهير؛ الإيمان يستند إلى العادة العمياء والطاعة؛ المؤمنون أنفسهم، "الذين ينذرون أنفسهم لعبادة الإله نفسه، لا يتّفقون على كلّ مظهرٍ له وينكرون كلّ براهين الآخرين. لكن هنا بعض المفاهيم الطازجة. فقد أضاف شيلي فهم قرنه لسيادة الإنسان: "هل هنالك بلدٌ من بلدان العالم علمُ الله فيه كاملٌ حقًّا؟ هل اتّخذ هذا العلم في أيّ مكانٍ القوام

والتجانس اللذين نرى أنّ علم الإنسان يفترضهما، حتّى في أتفه أشكال الحِرف وأكثر أشكال التجارة تعرّضًا للاستخفاف؟" كان لشيلي مأخذٌ ذكيٌّ على المؤمنين بالإله الفلسفي البعيد: "إنّ الكائن المدعوّ إلهًا لا يستجيب بأيّ حالٍ من الأحوال للشروط التي وصفها نيوتن؛ وهو يحمل كلّ علامات ستارٍ يحرّكه الوهم الفلسفي، لإخفاء جهل الفلاسفة حتّى عن أنفسهم. إنّهم يستعيرون خيوط نسيج الستار من تشبيهية العامّة". ويؤكّد أنّه إن كان جهل الطبيعة أنجب الآلهة، فإنّ معرفة الطبيعة تحطّمها. "باختصار، تتبدّد أهوال [الإنسان] بالتناسب مع تنوير عقله. يتوقّف الإنسان المتعلّم عن الإيمان بالخرافة". نحن في العام ١٨١١؛ الشوتزبا(*) جديرةٌ بالملاحظة.

أعاد شيلي سخرية دولباك الفرنسي من الله: "إن كان حصيفًا، فكيف له أن يغضب من الأعمى، الذي منحه حرّية ألاّ يكون حصيفًا؟ وإن كان راسخًا، فبأيّ حقٍّ نزعم أنّنا ندفعه إلى تغيير أحكامه؟ وإن كان غير قابلٍ للتصوّر، فلماذا نشغل أنفسنا به؟ إن كان قد تكلّم، فلماذا لم يقتنع الكون؟"(١٤٥) يستشهد بكتاب "التاريخ الطبيعي" لبليني الأكبر، وخلص إلى أنّ "بليني المتنوّر والخيّر أعلن آنذاك إلحاده صراحةً". وينتهي باقتباسٍ باللغة اللاتينية من سبينوزا، يقول: "الله والطبيعة هما واحدٌ ومتماثلان"(١٤٦).

اعتقد شيلي بأنّ الحياة شيءٌ مختلفٌ عن المادّة، لكن في حين استخدم آخرون هذا الأمر حجّةً على الخلود، تساءل هو كيف نستطيع الانتقال من "مختلف عن المادة" إلى خالد. وفي دراسةٍ عنوانها "في الدولة المستقبلية"، يكتب:

(*) chutzpah (باللغة اليديشية): تعني العصبية والمرارة والجرأة والشجاعة والثقة بالنفس (المترجم).

(١٤٥) انظر: "Shelley, "Necessity of Atheism، الصفحة ٤٣.

(١٤٦) انظر: "Shelley, "Necessity of Atheism، الصفحة ٤٤.

فلنفترض... أنّ المبدأ الفكري والحيوي يختلف بأكثر الطرق بروزًا وعمقًا عن كلّ المواد الأخرى المعروفة... كيف يمكن أن يُجعَل هذا الامتياز حجّةً على عدم قابليته للفناء؟ كلّ ما نعرفه أو نراه يفنى ويتغيّر. صحيحٌ أنّ الحياة والفكر يختلفان عن أيّ شيءٍ آخر، لكن ما من برهانٍ على أنّ مثل هذا التمييز والاختلاف يجعلهما يبقيان أمدًا بعيدًا عن خبرتنا ومعارفنا، ورغباتنا الخاصّة هي فقط ما يمكن أن يقودنا إلى الحدس أو التخيّل[١٤٧].

تنتهي الدراسة بزعم أنّ "هذه الرغبة في الوجود إلى الأبد مثلما نحن والخوف من "تغيّرٍ غير مجرّبٍ"، اللتين تتضمّنهما كلّ "توليفات الكون" المتحرّكة والثابتة هي فقط "الإقناع السرّي الذي أنجب آراء حالةٍ مستقبلية"[١٤٨].

دافع شيلي طيلة حياته القصيرة عن الفكر الحرّ، مكافحًا من أجل التسامح ومن أجل الشكّ. في كتابه "دحض الربوبية"، كتب أنّه لا يمكن أن توجد أرضيةٌ تتوسّط قبول الدين المنزل وعدم الإيمان بوجود الله. وخلُص، معتمدًا على أبيقور ولوك وهيوم، إلى أنّ "وجود الله وهمٌ محض"[١٤٩]. قصيدته 'الملكة ماب' هي

---

(١٤٧) انظر:

Shelley "On a Future State", in Necessity of Atheism and Other Essays.

الصفحة ٥٦-٦٠.

(١٤٨) انظر: "Shelley, "On a Future State، الصفحة ٥٨.

(١٤٩) انظر:

Shelley, "Refutation of Deism", in Necessity of Atheism and Other Essays.

الصفحة ٨٨.

إحدى أعظم القصائد الحوارية. تتضمّن حكَمها إنكار لوكريشيوس الأبيقوري للآلهة وعبارة فولتير "اسحقوا الدنيء!"، وغايتها كلّها هي انتقاد الدين المنزل والانتصار للشكّ. يبدأ أحد المشاهد الشهيرة بتحدّث الروح عن عملية إحراق:

الروح:

كنت طفلاً حين ذهبت أمي

لترى ملحدًا وهو يُحرَق. وإلى هناك أخذتني.

كان الكهنة بأرديتهم القاتمة مجتمعين حول المحرقة؛

وكانت الجمهرة تحدّق بصمت؛

ومرّ المتّهم جسور المحيّا

بترفّعٍ في عينيه الصامدتين،

تخالطه ابتسامةٌ هادئة، ظلّت تشعّ هدوءًا؛

طقطقت النار العطشى حول أوصاله الرجولية؛

سرعان ما سفع العمى عينيه المصمّمتين؛

وخزة موته صدعت قلبي! الرعاع الوحشيون

أطلقوا صرخة انتصار، وأنا بكيت.

"لا تبكِ، يا ولدي!" صاحت أمي، "لأنّ هذا الرجل

قال: لا يوجد إله"[١٥٠].

يعتقد كثيرون أنّ شيلي كان يمجّد ذكرى برونو. يردّ الجنّي:

الـجـنـي:

لا يوجد إله!

الطبيعة تؤكّد الإيمان بختم أنين موته.

... فلتكن كلّ حبّةٍ تسقط

تكشف ببلاغةٍ صامتةٍ مصدر

حجتها؛ لانهائية داخلها

ولا نهائية خارجها، تناقضان الخليقة؛

والروح الفانية التي فيها

هي إله الطبيعة الوحيد؛ لكنّ الغرور البشري

حاذقٌ ليخترع أكثر الأسماء جدّيةً

ليخفي جهله.

(١٥٠) انظر:
Shelley, Queen Mab, in Complete Poems (New York: Book of the Month Club, 1993).
الصفحة ٢١-٢٢.

إنّ اسم الله

يحمي بقداسته كلّ الجرائم

فهو نفسه صنيعة عابديه...

يواصل الجنّي القول إنّ "الكهنة يجرؤون على أن يثرثروا عن إلهٍ للسلام، / حتّى حين تكون أيديهم مخضبّةً بدماء الأبرياء"، ومثلما قتلوا فقد اجتثّوا "كلّ بذرةٍ / للحقيقة" وحوّلوا الأرض إلى "مسلخ!" يستحقّ الأمر أن نرى ذلك الملمح الخاصّ لما عناه الناس حين قالوا إنّهم يقرؤون شيلي. لكنّ مقطعه الشعري عمّا هو عليه العالم حقًّا في نظره أقوى من مسرحيته عمّا ليس عليه العالم. وقصيدته السونتيّة(*) "أوزيماندياس **Ozymandias**" هي واحدةٌ من أعظم قصائد الشكّ. تبدأ على النحو التالي: "التقيت مسافرًا من أرضٍ قديمة / قال: 'ساقان طويلتان صوّانيتان من دون جذع / تقفان في الصحراء. قربهما، على الرمال، / يتمدّد وجهٌ مألوفٌ ونصف غريق...'" يلقي هذا الوجه الضخم المهشّم ساخرًا "أوامره الباردة"، غير مدركٍ بأنّ لحظته قد انتهت. تنتهي القصيدة كما يلي: "وعلى القاعدة تظهر هذه الكلمات: / 'اسمي أوزيماندياس، ملك الملوك: / انظر إلى أعمالي، القوية واليائسة!' / لا يبقى شيءٌ في الجوار. حول خراب / ذلك الحطام الهائل، اللامحدود والعاري / تنتشر الرمال المنبسطة والوحيدة".

لم يشنّ الشاعر الرومنطيقي المعاصر لشيلي جون كيتس (١٧٩٥-١٨٢١) يومًا أيّ هجومٍ على الدين، لكنّه عزيزٌ على تاريخ الشكّ - كما أنّه أحد أفضل الشعراء في التاريخ. في رسالةٍ وجّهها كيتس لأخيه، كتب أنّ الشاعر ليس واحدًا

(*) قصيدة تتألّف من ١٤ بيتًا (المترجم).

لأنّ الشاعر يتّخذ وجهة نظر وتجربة كلّ شخصٍ وكلّ شيء. وأكّد أنّ هذه القــدرة على الالتباس ضرورية لأشكال العظَمة 'كلّها': "تدهشني على الفور النوعية التــي استُخدمت في تشكيل إنسان الإنجاز، لاسيّما في الأدب، والتي نال منهــا شكســبير قسطًا وافرًا – أعني القدرة السلبية، أي حين يكون إنسانٌ قادرًا على الوجود ضمن اللايقينيات والأسرار والشكوك، من دون أي وصولٍ نزقٍ لما بعد الواقع والعقــل." وبعد بضعة سطور، يخبر أخاه بأنّ "قصيدة شيلي صدرت، وهنالك أقاويل عن أنّها تتعرّض للانتقاد بقدر ما تعرّضت له قصيدته 'الملكة ماب'. مــسكينٌ شــيلي...!!" عاش كيتس حياةً قاسية، وشهد وفاة كثيرٍ من أقاربه الأحبّاء – ثمّ بــدأ هــو نفــسه يبصق الدم وعرف ما يعني ذلك. توصّل إلى الإيمان بأنّ العالم مكانٌ لـــــ"صــنع الروح"؛ هذا العالم الفظّ هو الطريق الوحيد لكلٍّ منّا ليصبح صاحب هويّــةٍ فريــدة. ربّما يتّخذ كثيرٌ من الشعراء الرومانطيقيين وكثيرٌ من الفنانين الحديثين مــن شــتّى الأنماط صراحةً التسامي ومعنى الفنّ بديلاً للدين. ونجد من بين الأفكــار الــسامية لهذا التقليد قدرة كيتس السلبية وعالمَ "صنع الروح".

في الولايات المتحدة في ذلــك الوقــت، كــان رالــف والــدو إيمرســون **Ralf Waldo Emerson** (١٨٠٣-١٨٨٢) يطوّر حركةً دعيت بالحركة المتعالية. كان هو ومعظم أتباعه من الموحّدين السابقين الذين توقّفوا عن الإيمان حتّى بالإلــه البعيد الذي أعلوا من شأنه، ووجدوا بديلاً في جمال الطبيعة. كان إيمرسون كاهنًــا توحيديًا؛ قرأ بشغفٍ أفلوطين ونصوص الأفلاطونية المحدثة التي صــدرت بعــده، وكذلك الرواقيين أبيكتيتوس وماركوس أوريليوس. وفي حين كانت مكتبة جيفرسون مليئةً بالنصوص الأبيقورية، ولاسيما نصوص لوكريشيوس، لم يمتلك إيمرسون أيًا منها، لكنّه امتلك نصوصًا رواقيةً عديدة – كان الأمر أشبه بفاليوس وبالبوس على

الساحل الشرقي[١٥١]. تزوّج إيمرسون ليديا جاكسون **Lydia Jackson**، التي كانت هي أيضًا "موحّدةً غير امتثالية ذات معتقدات أفلاطونية محدثـة"، لكنّهـا توفّيـت في غضون عامين من زفافهما، وحزن عليها حزنًا شديدًا. استقال مـن الكنيـسة، وبعد فترةٍ قصيرةٍ من استقالته، في العام ١٨٣٢، غادر إلى إنكلترا حيـث أصـبح صديقًا لتوماس كارلايل وصـموئيل تـايلور كولريـدج ووليـام وردسـورث **William Wordsworth**، وجميع الشعراء الرومانطيقيين الذين لفظوا الدين التقليدي لكنّهم احتفظوا على نحوٍ أساسيٍّ بإيمانٍ بعالمٍ روحي. من ذلك ومن قراءة إيمرسون للرواقية القديمة، صاغ إيمانه المتعالي. لقد رفض هذا الإيمان الدين، لكنّـه كـان روحانيًا في مزاجه ورؤيته للعالم الطبيعي بوصفه فيضًا غزيرًا للجمـال والحـب والإبداع. وسوف يحتلّ مكانةً بارزةً في الفكر الأمريكي الحديث – حتّى يومنا هذا.

كانت الشخصيتان الرئيستان الأخريان في الإيمان المتعالي هما هنري ديفيد ثورو **Henry David Thoreau** ومرغريت فولر **Margaret Fuller**، اللذين تأثّرا كلاهما تأثّرًا شديدًا بالرواقية قبل أن يلتقيا بإيمرسون. كانا شاعرين للطبيعة. عاش ثورو في أرض إيمرسون قرب بحيرة ولدن بوند **Walden Pond** لمـدّة عـامين، ينعم بالطبيعة، لكنّها لم تكن فقط أوراق أشجارٍ وسماءً. في فقرةٍ تتغنّـى بالـصباح وتصحو عليه، تدبّر ثورو أمره، وحيدًا في الطبيعة، لذكر "اليونانيين" وكونفوشيوس والفيدا. وبالفعل، كان لديه الوقت وهو وحيدٌ في الغابات ليقرأ شيشرون والبهاغافاد جيتا؛ قرأ هو وإيمرسون السامخايا كاريكا والفيشنو بورانا أيضًا. كانت النـصيحة الاطلاع بعمقٍ على المذهب الطبيعي. كانت مرغريت فولر، رئيسة تحرير صحيفة ذي دايال، إصلاحيةً أكثر من ثورو أو إيمرسون. كانوا جميعًا مناصرين للإبطالية،

(١٥١) انظر: Rinaldo، الصفحة ٦٩.

لكنّ ثورو وإيمرسون مالا إلى حياة الفيلسوف النائي. اشتُهرت فولر بفضل كتبها عن حقوق المرأة ودفاعها عن السكّان الأصليين (الهنود) في مواجهة المبشّرين الذين حلّوا عليهم كالوباء، وأيضًا بفضل "صفوف المحادثة" للنساء، حيث كانت ضيفاتها يتعلّمن مناقشة الأفكار. كان الدرس الأوّل "الأسطورة اليونانية". كتبت فولر في مذكراتها (١٨٥٢) أنّها حين قرأت التعاليم المسيحية، بكت على "آلهتها اليونانية العزيزة القديمة"[١٥٢]. إليكم جزءًا ممّا عنته: "المبشّر... حاول عبثًا إقناع الهندي الأحمر بأنّ تفويضًا ربّانيًا يأخذ منه أراضيه الشاسعة. لقد حنى رأسه، لكنّه لم يوافق في قلبه. لم يستطع. هذا غير صحيح". ثمّ تكتب: "دعِ المبشّر، وبدلاً من أن يعظ الهندي، يعظ التاجر الذي يدفعه إلى الخراب"[١٥٣]. عند فولر، كان الشكّ فلسفيًا، لكنّه كان أيضًا أخلاقيًا.

نشأت ماريان إيفانز، المذكورة آنفًا، والتي ستصبح روائيةً فكتورية على الدين في ديربيشاير **Derbyshire**، إنكلترا، لكنّها تعلّقت بكتابٍ في الفكر الحرّ عن أصول المسيحية وبحثت في المراجع. قدّم لها أصدقاءٌ شاركوها شكّها شكّاكًا آخرين؛ التقت إيمرسون مرّةً واحدة. في مطلع أربعينات القرن التاسع عشر، كانت قد تخلّت علنًا عن المسيحية وأخذت تكتب أوّل ترجمةٍ إلى الإنجليزية لكتاب شتراوس "حياة يسوع". نُشرت الترجمة على نحوٍ مغفل في العام ١٨٤٦، ونالت استحسانًا كبيرًا كما استثارت ضجّةً كبيرة. وفي العام ١٨٥٤، استثارت ترجمتها

---

(١٥٢) انظر:

Margaret Fuller, Memoirs of Margaret Fuller Ossoli (Boston: Phillips, Sampson, 1852). الصفحة ٩٠.

(١٥٣) انظر:

Fuller, Summer on the Lakes (Boston: Charles Little & James Brown, 1844)، الصفحة ١٩٤.

لكتاب فيورباخ "جوهر المسيحية" صدمةً أخرى في العالم الناطق بالإنجليزية وكانت تلك الترجمة الكتاب الوحيد الذي نشرته باسمها. وبفضله، أصبحت محرّرةً مشارِكةً في صحيفة ستيوارت ميل القديمة، ’مجلة ويستمينستر‘؛ كما ترجمت مقاطع من سبينوزا، الذي كانت تكنّ له إعجابًا خاصًّا، ومن كونت. لكن لاحقًا فقط، مع "آدم بيد **Adam Bede**" في العام ١٨٥٩ إلى "منتصف آذار / مارس" في العام ١٨٧١، أصبحت شاعرة وروائية إنكلترا المحبوبة، تحت اسم جورج إليوت **George Eliot**. ركّزت رواياتها على الحياة الداخلية وأخطاء الإدراك الحسّي والتوقّع. ثمّ انتقلت من دورٍ مبكّرٍ من الملائكية الهادئة واللامعة إلى حياةٍ كمحقّقةٍ وشاعرةٍ للإنساني.

لئن كان كيتس الشاعر الشكّاك العظيم في النصف الأوّل من القرن، فإنّ إميلي ديكنسون **Emily Dickinson** (١٨٣٠-١٨٨٦) احتلّت المرتبة الأولى في نصفه الثاني. هي أيضًا كانت قطة تشيشاير شكّاكةٍ ذات غموضٍ ودّي، لعوب، لكنّها جدّيةٌ جدًّا:

بالسخرية العذبة ندفن أنفسنا.

وحالما تنجَز حفرة التراب

تلغي مفعول بلسم ذلك الدين

الذي يشكّك به بالحماسة نفسهاالتي يؤمن بها[١٥٤].

---

(١٥٤) انظر:

Emily Dickinson, The Complete Poems of Emily Dickinson (Boston: Little, Brown, 1951).

القصيدة رقم ١١٤٤، الصفحة ٥١٢.

كانت تستطيع أن تكتب في رباعيةٍ ما كان غيرها يستغرق في كتابته فصلاً كاملاً، لكنّ قراءته تستغرق في أحسن الأحوال الوقت عينه. حتى وهي تخبرنا هنا كيف يشعر المرء وهو يدفن شخصًا يحبّه وتتفوّه بكلماتٍ دينيةٍ عن حياة بعد الموت ("السخرية العذبة")، تبقي اللغة مخادعةً إلى حدّ أنّ البيت الثاني الذي يتحدّث عن قبول القبر للتابوت، يتحدّث أيضًا عن الكائن البشري، الذي أصبح ترابًا. القصيدة هي أيضًا نوعٌ من البلسم للحياة الداخلية. وإيقاعها مدهش. إنّها من أجمل قصائد الشك.

ترعرعت ديكنسون أثناء حقبة إحيائية نيو إنجلاند **New England**، لكنّها رفضت الجهر العلني بالإيمان الذي يجعلها تُقبل رسميًا في الكنيسة. ببلوغها الثلاثين من العمر، كفّت تمامًا عن الذهاب إلى القدّاس. بعد فترةٍ غير طويلة، لم تعد تغادر بيتها أبدًا. مكثت فيه، تستمع إلى أحوالها الداخلية وتتحدّث إلى نفسها، شعرًا، عمّا كانت تسمعه. غنّت هذه الأغنية وفق لحنٍ عميقٍ في دينيته، ألحان تلك الكنيسة التي لم تعد تذهب إليها. ومثلما كتب الناقد دينيس دونوغو **Dennis Donoghue**: "يمكن افتراضيًا أن يُقال أيّ شيءٍ عن إيمانها الديني، مع إظهار بعض الأدلّة. يمكن تقديمها بوصفها لا أدرية، ملحدة، متشكّكة، مسيحية"(١٥٥). كتبت إلى صديقٍ لها عن عائلتها: "إنّهم متديّنون – باستثنائي أنا – ويتوجهون كلّ صباحٍ إلى كسوفٍ **Eclipse**، – يطلقون عليه اسم الأب"(١٥٦). كانت هذه المرأة تشكّك؛ كان ذلك كلّ ما تفعله.

أولاء – المحتضرين آنذاك،

علموا إلى أين مضوا –

---

(١٥٥) انظر:
Dennis Donoghue, Emily Dickinson (Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1969).
الصفحة ١٤.

(١٥٦) انظر: Donoghue، الصفحة ١٥.

مضوا إلى يد الله اليمنى –

تلك اليد مبتورةٌ الآن

ولم يعد العثور على الله ممكنًا –

التنازل عن الإيمان

يجعل السلوك ضئيلاً ـــ

نورٌ شحيحٌ خيرٌ

من عدم وجودِ أي نور ـ(١٥٧)

كانت ديكنسون بارعةً في الحفاظ على توتّر الشكّ، وفي نشر دينٍ خـــاص، دين الفنّ والحياة الداخلية، "يشكّك بالحماسة نفسها التي يؤمن بها".

هنالك قلقٌ أكثر في قصيدة "جنازة الله" لتوماس هـــاردي **Thomas Hardy**. في المقاطع الشعرية الخمسة الأولى، يصف هاردي مجيئه إلى موكـــبٍ جنـــائزي، وإحساسه برهبةٍ موجعةٍ بعد أن يدرك أنّ الجنازة هي جنازة الله. يـــسمع النـــادبين يسألون: "أوّاه يا وجهًا انعكس على الإنسان"، كيف نستطيع البقاء من بعـــدك؟ مـــن أين أتى وأغوانا على الخلق / واحدٌ لم نعد نستطيع إبقاءه حيًا؟" يشرح الخطـــاب أنّ "الواقع القاسي" قد "سحق العاهل" الذي اخترعناه، حتّى "ارتعش وغـــار؛ والآن لـــم يعد موجودًا". يردّد الأسى هنا صدى خساراتٍ دينية أخرى:

---

(١٥٧) انظر:
Dickinson, The Complete Poems of Emily Dickinson (Boston: Little, Brown, 1951).
الصفحة ٦٤٦. القصيدة المعنية هي القصيدة رقم ١٥٥١، نحو العام ١٨٨٢.

إذًا، نحو نسيان أسطورتنا،

مكفهرّين، بشفاهٍ واهنة، ندبّ ونتلمّس الدرب

أكثر حزنًا من أولئك الذين انتحبوا في بابل،

الذين كانت صهيونهم لا تزال أملاً راسخًا لهم.

كم كان عذبًا في السنوات التي استعجلناها كثيرًا

لنبدأ عجلات اليوم بصلاةٍ واثقة،

ونتمدّد بإخلاصٍ في المساء

ونشعر باطمئنانٍ مباركٍ بأنّه هنا!

ومن أو ماذا سيملأ مكانه؟

إلى أين سيوجّه التائهون عيونهم الذاهلة

لنجمٍ ثابتٍ ينشّط خطوهم

نحو هدف مشروعهم؟

في الخلفية، كان الشاعر يستطيع أن يسمع الناس يحتجّون لأنّ الله لا يزال حيًا. تمنّى هاردي، هو أيضًا، لو أنّه كان لا يزال مؤمنًا، لكن بالنسبة إليه، "حسبت كيف يمكن تحمّل مثل هذه الخسارة / السؤال الملحّ لكلّ ذي عقلٍ لبيب"(١٥٨). ألـــحّ

(١٥٨) انظر:
Thomas Hardy, "God's Funeral", in The Collected Poems of Thomas Hardy (New York: Macmillan, 1974).

بعض المتفجّعين القلائل على أنّهم يستطيعون رؤية توهّج شيءٍ جديدٍ في الأفق، لكنّ الشاعر تمهّل مع الجماهير، من دون هدفٍ بين "الومضة والظلمة".

القرن الثامن عشر هو أكثر قرون الشكّ تبشيريةً حتّى الآن. كان هنالك تاريخٌ طويلٌ عدّ الشكّ ناديًا خاصًّا لا طموحات أخرى له سوى الحقيقة ويتمتّع بما يكفي من الحرّية للسجال مع الزملاء بسلام. لم تحدث يومًا حملاتٌ لدفع الشُكّاك لتحويل المؤمنين عن إيمانهم. لكن حين شعرت صفوف الشكّاك بالغرور ردًّا على تدخّل الدين في السياسة (بما في ذلك الاضطهاد وتأييد الظلم الاجتماعي)، أصبح الناس مقتنعين بأنّ الإلحاد سوف يسيطر قريبًا. كان بعضهم مسرورين بذلك، في حين رُوّع آخرون؛ ما يلفت الاهتمام هنا هو العدد الكبير ممّن توقّعوا حدوث ذلك. يتذكر قليلٌ من الناس أنّه عبر الألفية، لم يكن الشكّ يومًا تبشيريًا، بل كان ينتقل بهدوءٍ واحترام ضمن العائلات، ويثب بلطفٍ من تلميذٍ إلى معلّم، ويظهر مجدّدًا بين حينٍ وآخر – لكنّه لم يسيطر أبدًا. في رؤاهم للمستقبل، ربّما كان نيتشه مخطئًا وكانت إينا سمبل محقّةً. فبالنسبة إلى كثيرٍ من الشُكّاك الحديثين، يبدو التسامح أكثر جاذبيةً من عدم الإيمان المتماثل. في كثيرٍ من الحالات، أحدث شكّ القرن التاسع عشر بمثّل طرق المطرقة الحاجات الأساسية لديمقراطية الجماهير، وأنجز ثورةً صاعقةً في الذرة والأنثروبولوجيا، وأعاد النظر في الفن بوصفه متعاليًا وتحويليًا بما يكفي ليفتن الحداثة.

الفصل العاشر

مبادئ اللايقين، من العام ١٩٠٠ـ

الكوزموبوليتاني الجديد

إذا ما مررت في الأوساط المناسبة، يمكن أن تقدّم لك حفلة رأس السنة التي ترحّب بالقرن العشرين أيًّا من كبار الشُكّاك على اختلافهم. فهذا الثنائي الذي يرقص رقصة كيكووك الزنجية قربك قد يكون مفكّرًا حرًّا أمريكيًا، محاضرًا في حقوق المرأة وبريطانية ملحدةً تؤلّف كراساتٍ في تحديد النسل. أو ربّما يكونان عالمًا أنثروبولوجيًا فرنسيًا مناهضًا للإكليروس وروسية مناصرةً للعدمية؛ أو ثنائيًا من الماديين الألمان. إنها فكرةٌ وهميةٌ بطبيعة الحال، لكنّ تلك الرقصة الزنجية – وهي رقصةٌ مجنونةٌ سادت في الولايات المتحدة وعبر أوروبا بدءًا من تسعينات القرن التاسع عشر – كانت أوّل رقصةٍ تنتقل من الجماعة الأمريكية ذات الأصل الإفريقي، وأصلها من العبيد الساخرين من اختيال الرقصات الرسمية الخاصة بمالكيهم. وقد دعمت ثقافةٌ شعبيةٌ صاعدة كل أشكال التمرد. إذا ما قفزنا إلى العام ١٩١٠، يمكن أن تكون تلك الثنائيات تؤدي رقصة هرولة الديك الرومي إلى موسيقى راغتايم الخاصة بسكوت جوبلنز. كانت رقصة هرولة الديك الرومي رقصةً سخيفة (حيث يحجل الراقص أربع مراتٍ على كل قدم) ودليلاً على التمرّد لا يقلّ جودةً عمّا كانت عليه رقصة كيكووك؛ فقد أصبحت شعبيةً إلى حدٍّ كبيرٍ ونجم ذلك على نحوٍ شبه كاملٍ من شجب الفاتيكان لها. تضمّنت حكاية الشكّ في القرن العشرين أمورًا عديدة، وكان الاستفزاز – التشكيك في السلطة والأعراف، أحد تلك الأمور.

يتميز القرن العشرون بذروة اللحظات الكوزموبوليتانية على مدى التاريخ: العصر الهلّيني وروما وسلالة تانغ وعصر بغداد الذهبي وعصر النهضة. هنالك

شكوكيةٌ عميقةٌ بصدد قدرتنا على معرفة العالم، على أن نقول أيّ شيءٍ صحيح، على العثور على قيمةٍ كونية. يحدّد الفيلسوف لودفيغ فيتجنشتاين **Ludwig Wittgenstein** مسار معظم الفلسفة الحديثة حين يقول: "من ذلك أنّ المرء لا يستطيع الكلام، من ذلك أنّ المرء ينبغي أن يبقى صامتًا"(١). وقد بقي فلاسفةٌ آخرون، مثل أستاذ فيتجنشتاين وزميله برتراند راسل **Bertrand Russel**، واثقين بالعلم وبما يتّسم به من شك. كان الشرط التأسيسي لهذه الشكوك وغيرها درجةً من العلمانية العامة. كثيرًا ما صارع الشك الكوزموبوليتاني العلمانية العامة وفكرة نسخة مذهبية من السياسة، مثل نسخة روما القديمة، وكلاهما استثارتا أسئلةً جديدةً في شك القرن العشرين. يبدأ هذا الفصل ببعض الصور السريعة لتحول الأمم إلى العلمانية والدينية السياسة، ثمّ سينظر إلى مجموعةٍ من المشكّكين الأمريكيين الشجعان، إلى فلسفات الشكّ الجديدة المخادعة، وإلى الشكوك النوعية التي واجهها المسيحيون واليهود والمسلمون في هذا القرن المفعم بالاضطراب. في نهاية المطاف، سوف يوصلنا "الشكّ في الألفية الجديدة" إلى يومنا هذا.

أممٌ علمانية

أصبحت الدولة العلمانية مثالاً واسع الانتشار حينما قرّرت حكوماتٌ متعدّدة التقاليد إخراج الدين من الدولة وتشجيع العلمانية العامة. كما بدا وكأنّ الدولة تصبح هي نفسها دينًا؛ فمنذ الثورة الفرنسية، تحدّثت القوى السياسية عن حملاتها بوصفها

---

(١) انظر:

Ludwig Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, trans. D. F. Pears and B. F. McGuinness (London: Routledge, 1974).

"دينًا جديدًا" وكرّست هذا النمط من الاهتمام للشعائر والرمزية. وقد شرح الفلاسفة تاريخ الدولة الحديثة بوصفها نوعًا من الدراما الدينية، وتحدّث الثوريون عن الدولة المقدّسة، عن شهدائها وعن طقوسها. نمت "عبادة الشخصية" حول الزعماء الكاريزميين وكثيرًا ما تم نقاشها بوصفها بديلاً للدين. كما أنّ هنالك ظواهر أخرى تأتي ضمن هذا النموذج. لقد خطّطت الدول عمدًا لاحتفالاتٍ وشعائر لا دينية مثل عيد الشكر في الرابع من تموز / يوليو أو يوم الشهداء، وبدأت مثل تلك العطل تجمع السكّان من أجلِ شيءٍ شبيهٍ جدًّا بالدين، لكنّه دنيوي. وعلّق كثيرون إنّ الرعاية الاجتماعية تبدو وكأنّها نسخةٌ جديدةٌ علمانيةٌ للإحسان. سرعان ما اشتمل التعليم الأساسي كلّ أشكال المواثيق العلمانية والمعارف المكتسبة المشتركة والأناشيد. وساعدت المناسبات الرياضية، كالاستعراضات الدنيوية والعطل، في تقديم خبراتٍ جماعاتيةٍ موحّدة. أمّا الأطباء الحديثون بدورهم الموسّع (المعزّز بالنظرية الجرثومية والتلقيح) والمحترفون الجدد لعلم النفس وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا، فقد كان يتمّ النظر إليهم جميعًا بوصفهم الإكليروس الجديد، الذي يقدّم النصح ويحدّد ما هي الإنسانية ويضع المعايير. ولهذا الأمر مستوياتٌ عدّة. كتب توماس مان **Thomas Mann** أثناء الحرب العالمية الأولى أنّه لمن الخطأ الاعتقاد بإمكانية فصل الدين عن السياسة. "لأنّ الإنسان مجبولٌ على أن ينقل الديني إلى الاجتماعي بعد أن يفقد كلّ الدين الميتافيزيقي، أن يضع حياته الاجتماعية على المذبح."(٢)

تزامن صعود ما أطلق عليه ميشيل فوكو **Michel Foucault** تسمية "الدولة الرعوية" – وهي دولةٌ علمانيةٌ تستلم مهام الراعي – مع أفول الدين العام، لكنّ أيًا

(٢) انظر: Thomas Mann, Thoughts of an Unpolitical Man (New York: F. Unger, 1983).

منهما لم يحلّ محلّ الآخر. يمكن أن يحبّ مؤمنٌ ملتزمٌ شعائرَ الدولة العلمانية أيضًا: الرياضة والاستعراضات والرايات. لقد عرض القرن العشرون صعودًا للسلوك الديني في الإعدادات العلمانية (انظر أيضًا "النجم" السينمائي وفانتازيا التحول والصعود المتضمّنة في النجومية الحديثة)، لكنّ ذلك لا يعني تمامًا أنّ أقول الدين "تسبّب" في صعود أشكال أخرى من التديّن. لقد كانت هنالك علاقةٌ واضحةٌ بين الأمرين، لكنّني أنوي ألاّ أدعم فكرة أنّ الحداثة قد حلّت بأشكالٍ مختلفة محلّ الدين، بل أنوي الإشارة إلى أنّ شعبية الفكرة كانت مظهرًا مهمًا لشكّ القرن العشرين.

مع فصل الكنيسة عن الدولة في العام ١٩٠٥، انتهت ذروة معاداة الإكليروس الفرنسية. كانت حركةً في الطبقات الوسطى، المتعطشة للوصول إلى ديمقراطيةٍ علمانيةٍ حديثة. كان الشكّ السياسي أشبه آنذاك بالماركسية. في بدايات القرن، كانت أوروبا مليئةً بالأحزاب والجمعيات الاشتراكية والشيوعية القوية؛ اعتنق كثيرٌ من أعضائها الإلحاد، وكانت جميعًا معرّضةً للمحاجّات الإلحادية والفخر الإلحادي. لقد توافق لينين مع ماركس على أنّ الدين سيء، لكن على أنّه لا حاجة لمهاجمته لأنّ الدين سوف يختفي ما إن يتخلّص العالم من عبودية الأجر. ومثلما كتب لينين في العام ١٩٠٥: "تصطفّ البروليتاريا الحديثة إلى جانب الاشتراكية التي تبدّد، بمساعدة العلوم، ضباب الدين وتحرّر العمّال من إيمانهم بحياةٍ بعد الموت، عبر ضمّهم إلى كفاح اليوم الراهن من أجل حياةٍ أفضل هنا على البسيطة"(٣). لقد حلّت السعادة الأرضية صراحةً محلّ الجنّة. لكن دعونا ننظر أيضًا في هذا النداء القسري من أجل الحرّية الدينية: "ينبغي أن يكون كلّ إنسانٍ حرًّا

---

(٣) انظر:
V. I. Lenin, Socialism and Religion (Moscow: Foreign Languages Publishing, 1954).
الصفحة ٦.

تمامًا في أن يؤمن بالدين الذي يحبّه، أو في ألاّ يعتنق أيّ دين، أي في أن يكون ملحدًا، مثلما يكون كلّ اشتراكيٍّ عادةً"(٤).

في خطاب العام ١٩٠٩، قال لينين: "الماركسية هي المادية. وبوصفها كذلك، فهي تتعارض على نحوٍ لا يلين مع الدين مثلما تعارضت معه مادية موسوعيي القرن الثامن عشر، أو مثلما كانت مادية فيورباخ". لكن، كما يقول لينين، لا تهاجم الماركسية الدين مجابهةً، باستخدام "البروباغندا النظرية المحضة"، بل عبر مساعدة الناس الحقيقيين في مشكلاتهم الحقيقية. بل إنّ لينين قال في هذا الخطاب إنّه يجب على الحركة الاشتراكية الترحيب بالرهبان، وكذا يجب أن ترحّب بمن يفهم الأمور على نحوٍ خاطئٍ ويقول: "الاشتراكية ديني". في العام ١٩١٧، أفضت الثورة الروسية إلى أوّل دولةٍ تأسّست وبقيت تحت سماءٍ خاوية. كانت الولايات المتحدة أول أمّةٍ تشجّع المنشقّين وتضمن الحقّ في الشكّ؛ وكان الاتحاد السوفييتي الأوّل في إبقاء دولةٍ تعادي الدين بحزم.

أراد لينين ألاّ تكون العلمانية قسريةً، لكنّ الاكتشافات الجديدة من الأرشيف الروسي تُظهِر أنّه أبدى ردّ فعلٍ عنيفًا في العام ١٩٢٢ تجاه جماعةٍ من الإكليروس وأتباعهم، ممن رفضوا جمع مستحقّات الكنيسة وتحويلها للحكومة. فقد شجّع على اعتقال المتمرّدين ومحاكمتهم ثمّ شرع في قتل عددٍ كبيرٍ من الإكليروس وداعميهم. توفي لينين في العام ١٩٢٤، وكانت حملة ستالين على الدين أسوأ من حملة لينين. فطيلة العقدين التاليين، تمثّل هدفه الأساس في الكنيسة الروسية الأرثوذكسية، التي كان لها أكبر عددٍ من الأتباع. تمّ قتل معظم إكليروس تلك الكنيسة أو أرسلوا إلى معسكرات العمل، وببلوغ العام ١٩٣٩، لم يتجاوز عدد الكنائس المفتوحة خمسمائة من أصل أكثر من خمسين ألف كنيسة. لم يتمّ أبدًا تجريم أكثر الأديان تنظيمًا، لكنّها

---

(٤) انظر: Lenin، الصفحة ٧.

تعرّضت للإتلاف بسبب تقييدات خطيرة. في العام ١٩٢٦، لم يعد في الاتحاد السوفييتي أساقفة لكنيسة الروم الكاثوليك؛ كما سادت الهجمات على اليهودية طيلة الحقبة السوفييتية، بحيث اختفت عمليًا الممارسة المنظّمة لليهودية؛ كما تمّت ملاحقة الطوائف البروتستنتية. لقد أدّى خوف ستالين من حركةٍ إسلاميةٍ إلى إلغائه الإسلامَ بقوّةٍ منهجية. ومع فرض عدم الإيمان، أصبح الإيمان صوتًا قويًا للانشقاق والحرية. وعلى الرغم من أنّ كثيرًا من معارضة النظام تمّت باسم مبادئ التنوير العلمانية، فقد تغيّرت صورة الاجتماع السرّي من مكانٍ يمكن أن يعترف فيه المرء بشكٍّ غير شرعيٍّ إلى مكانٍ يمكن أن يعترف فيه بإيمانٍ غير شرعي. في تلك الأثناء، وفي صفوف جمهور الناس الذين يعيشون من دون دين، كان هنالك عددٌ كبيرٌ من غير المؤمنين الحقيقيين. فجأةً أصبح الشكّ المفتوح هو المعيار.

تركيا أيضًا تعلمنت بسرعة. فحين سقطت الإمبراطورية العثمانية في العام ١٩٢٣، تمّ إعلان الجمهورية في تركيا وأصبح كمال أتاتورك أوّل رئيسٍ لها. لقد حكم أتاتورك كدكتاتور طيلة حياته، لكنّه أراد أن ينشر الديمقراطية والحداثة بسرعةٍ في البلاد، وتحقّق له ذلك. قال عن الدين: "لا دين لدي، وفي بعض الأحيان أتمنى لو كانت الأديان كلّها في قاع البحر. من يحتاج الدين للإبقاء على حكمه حاكمٌ ضعيف؛ الأمر كما لو أنّه سيدخل شعبه في مصيدة. سوف يتعلّم شعبي مبادئ الديمقراطية، وقواعد الحقيقة، وتعاليم العلم. ينبغي التخلّص من التطيّر". لكنّه لم يقصد محاربة الإيمان، فقد أضاف: "دعوهم يحاربون مثلما يريدون. يستطيع كلّ شخصٍ أن يتبع ضميره، شرط ألاّ يتدخّل بالعقل السليم أو يأمره بالعمل ضدّ حرّية غيره من الناس"(٥).

---

(٥) انظر:
Grace Ellison's Turkey Today (London: Hutchinson, 1928)،
الصفحة ٢٤، ويتضمّن إفادات من أتاتورك يبدو أنّه أدلى بها لأليسون؛ مثلما ورد في:
Andrew Mango, The Biography of the Founder of Modern Turkey (New York: Overlook, 2000).
الصفحة ٤٦٣.

لقد غيّر أتاتورك كلّ مظهرٍ من مظاهر حياة الأتـراك، وهاجمت غالبية المراسيم الحداثية التي أصدرها الإسلامَ هجومًا مباشرًا. ألغى الخلافة، ألغى الرتب الدينية، جعل تعدّد الزوجات أمرًا مخالفًا للقانون، بل إنّه أكره كلّ رجلٍ على نزع طربوشه وارتداء قبّعةٍ أوروبية. في العام ١٩٢٦، حلّت قوانين جديدة مستقاةٌ من أوروبا الغربية محلّ القوانين الدينية، وأصبح الزواج المدني (بالتعارض مع الزواج الديني) إلزاميًا. وفي العام ١٩٢٨، لم يعد الإسلام دينَ الدولة. أغلق أتاتورك المدارس الدينية التي كانت تعلّم اللغة العربية، وجعل مكانها مدارس علمانية تعلّم اللغة التركية، بمناهج حديثة. كان قد تفحّص دعم الجيش له قبل إجراء تلك التغييرات، وواصل الجيش دعم العلمانية في المستقبل. تغير اسم القسطنطينية إلى استنبول. وأصدر أتاتورك دستورًا نصّ على وجود برلمانٍ منتخبٍ باقتراع الرجال العام المباشر، وسمح للمرأة بالانتخاب بعد عشر سنواتٍ من ذلك. يذكره الأتراك المعاصرون بوصفه بطلاً للديمقراطية. حتى وفاة أتاتورك في العام ١٩٣٨، كان قد أدخل العلمانية جذريًا إلى البلاد، على الطريقة الغربية. ويشرح كاتب سيرته أندرو مانغو **Andrew Mango** أنه في عالم أتاتورك، "قبِل معظم الضبّاط والسادة الأتراك الإسلام بوصفه إطارًا عامًا لحياتهم وحياة مجتمعهم. أمّا غيرهم، مثل أتاتورك وكثيرٍ من أصدقائه، فيبدو أنّهم كانوا من المفكّرين الأحرار منذ يفاعتهم". قبلت هذه المجموعة الفكرة القائلة إنّ الإسلام جزءٌ من حياة الآخرين ولابدّ من أن يؤخذ على محمل الجدّ لهذا السبب، لكنّهم لم يحبّوه. يكتب مانغو: "في عيون كثيرٍ من المسلمين المتعلّمين في تركيا، كما في بلدانٍ متوسّطيةٍ أخرى، كان الدين ميدان النساء؛ أمّا إخلاص الرجال الذين أظهروا حماسةً دينيةً، فقد كان موضع ارتياب"[٦]. يتمثّل أحد الأمور الإيجابية القليلة التي قالها أتاتورك عن الدين في أنّه

---

(٦) انظر: Mango، الصفحة ٤٥.

طالما فكّر جنوده بأنّهم ماضون إلى الجنة، فسوف يرتاحون لفكرة المـوت. وهـو أمرٌ لطالما ارتاب به الشُكّاك.

أمّا ما حدث في إيطاليا، فقد حكى عنـه إيميليـو جنتيلـه **Emilio Gentile** في كتابه: تقديس السياسة في إيطاليا الفاشية (١٩٩٦). ففي بدايات القـرن، اعتقـد أهل الفكر الحداثيون في إيطاليا بضرورة وجود دينٍ جديد، "دينٍ لا دينـي" ليحـلّ محلّ الكاثوليكية ويضفي الحيوية على الحياة(٧). بحث أعضاء ذلك الجيل عن ديـنٍ مدني، لكنّهم لم يحاولوا حقًا أن يناقشوا بالتفصيل طقوس الدولة بقدر مـا حـاولوا التفكير في مسألة ما يمكن أن يؤمنوا به. وما توصلوا إليه بدا أقرب إلـى الإحيـاء الثقافي النخبوي الإنسانوي. لم يتوقّعوا حلاً سريعًا وتحدّثوا عن أنّهم محصورون بين الحقبات الأسطورية الكبرى. لقد جرى ربط بعض الزعماء الفاشيين بهذه المجموعة، لكن كانت بلاغتهم جديدةً. يخبرنا جنتيله بأنّ بينيتـو موسـوليني **Benito Mussolini** عدّ نفسه مناضلاً ملحدًا في تلك السنوات وقـد وصـف بخاصّـةٍ (خلافًـا للينـين) اشتراكيته الثورية بوصفها "دينية". كـان إنريكـو كـورادينى **Enrico Corradini** أحد المساهمين العظام في النشوء الطائفي للنزعـة القوميـة الإيطاليـة ونـشوء الفاشية(٨). لقد أُعجِب بـ "دين الأبطال والطبيعة" في اليابان، فكتب أنّ "اليابان هي إله اليابان" وتمنى لو أنّ إيطاليا تتمكّن من نـسخ مزاجهـا[٩]. فـي العـام ١٩٣٢، كتب جيوزيبه بوتاي **Giuseppe Bottai** أنّ الفاشيةَ لم تكن "بالنسبة إلى رفـاقي أو

---

(٧) انظر:

Emilio Gentile, The Sacralization of Politics in Fascist Italy (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1996).

الصفحة ١٣.

(٨) انظر:

Ernest Nolte, Three Faces of Fascism: Action Française, Italian fascim, National Socialism (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1965).

الصفحتان ١٤٧ و ١٥٠.

(٩) انظر: Nolte، الصفحة ١٤.

لي، أكثر من طريقةٍ لمواصلة الحرب، لتحويل قيمها إلى دينٍ مدينيٍ"(١٠). ببلوغ العام ١٩٢٠، تحدّث موسوليني عن "مفهومٍ ديني للنزعة الإيطالية"(١١). كانت مآتم جنود الفاشية مفعمةً بالشعائر المنمّقة التي تربط ذكراهم بـ"روح الأمّة الخالدة"(١٢). في العشرينات، وُضع تبجيلٌ للعلم الإيطالي، وكانت تتمّ تحيّته كلّ يومٍ في المدارس، وطُلب من التلاميذ أن يتلقّوا العلم في "عيد العلم" بوصفه "القربان المقدّس الجديد".

منذ العام ١٩٢٣، أصبح موسوليني يؤرّخ الرسائل كما يلي: "العام الأول للعصر الفاشي"، وما إن حاز الفاشيون على السلطة حتى أضافوا العطل الرسمية إلى التقويم ونشروا تفاصيل عن كيفية الاحتفال بها(١٣). أصبح تاريخ ٢١ نيسان / أبريل يوم "تأسيس روما". أصبحت العمارة العلمانية مزخرفةً بقدر زخرفة الكاتدرائيات. كان الزعيم يصوَّر بوصفه المخلّص، بطبيعة الحال، لكنّ الإله الحقيقي، مثلما أمِل كوراديني، كان إيطاليا وماضيها الروماني. كتب إميليو بودريرو **Emilio Bodrero** أنّ اسم روما "لم يعد اسم المدينة بل اسم كيانٍ ألوهي"، وأنّ "كون المرء مواطنًا لروما عنى المشاركة في تلك الألوهية"(١٤). يستدعي هذا الكلام العالمَ القديم والمدينة – الدولة. لاحقًا، أكّد موسوليني قائلاً: "لا حاجة لأن نرتبط جميعًا بمناهضة الدين ولأن نقدّم للكاثوليك سببًا للشعور بعدم الارتياح. نحن نحتاج بدلاً من ذلك إلى مضاعفة جهودنا في التعليم والرياضة والثقافة". لم يكن هنالك مشكلةٌ في إظهار بعض التسامح مع الدين: "البروتستانت يخلّصون أرواحهم،

---

(١٠) انظر: Nolte، الصفحة ٢٠.

(١١) انظر: Nolte، الصفحة ٢١.

(١٢) انظر: Nolte، الصفحة ٢٧.

(١٣) انظر: Nolte، الصفحة ٣٦.

(١٤) انظر: Nolte، الصفحة ٨٠.

لكنّنا كاثوليك ونترك رهباننا يقومون بعملهم. من جانبٍ آخر، حين يحاولون التدخّل بالسياسة أو اجتماعيًا أو بالرياضة، نحاربهم"(١٥). في مكانٍ آخر، قال الدوتشه: "إنّ واجب الدولة لا يتمثّل في كتابة إنجيلٍ جديدٍ أو عقائد أخرى، ولا في الإطاحة بالآلهة القديمة وإحلال آلهةٍ أخرى محلّها، تدعى 'الدم'، أو 'العرق'، أو 'الشمالي'، وأشياء من هذا القبيل". تمثّلت فكرته في أنّ النازيين هم الذين يصبحون دينيين فيما يخصّ السياسة.

لقد أسيل حبرٌ كثيرٌ بصدد الصفات الدينية للنازية، بمواكبها ورموزها ومخلّصها ودولتها المقدّسة، لكن ينبغي ألاّ يشكّك المرء في الدين ليخلق نزعةً قوميةً دينيةً باطنية. لقد أبقت النازية الدولةَ فوق الدين في مجال الإخلاص والأهمية، لكنّها احتفت بصورةٍ للورع المسيحي البسيط، تتضمّن مسيحًا شديد الشقرة. بل إنّ النازيين قد جادلوا في أنّه لم يكن يهوديًا. لقد وُصفت النازية بأنّها دينٌ بديلٌ إلى درجة أنّه لا يمكن تجاهل دور الشك. لكن ينبغي عدم المغالاة في أيٍّ منهما. إذ يمكن أن يتمتّع الشكّ، مثله مثل الخواء، بقوةٍ موجِعةٍ - لاسيما حيث لا تكون له فلسفة، بل مجرّد الغياب غير المعلن للإيمان وللجماعة الدينية - لكن ليس هنالك ما يثبت أنّ ألمانيا قد شهدت آنذاك شكًّا دينيًا أكثر ممّا شهدته غيرها من الأمم.

يذكر جنتيله أنّ "عبادة قتلى الوغى" كانت في كثيرٍ من الحركات القومية جزءًا أساسيًا ومبكّرًا من "تقديس الأمّة".[16] كذلك، أظهر المؤرّخ جورج موس **George Mosse** أنّ تديّنًا جديدًا مرتبطًا بالدولة قد نشأ قرب جثامين قتلى الحرب

---

(١٥) انظر: Nolte، الصفحة ٧٠.

(١٦) انظر: Gentile، الصفحة ١٧.

العالمية. كان إحياء ذكرى الحرب "يعيد صياغة تجربةٍ مقدّسةٍ تزوّد الأمّة بعمقٍ جديدٍ للشعور الديني، فتضع في تصرّفه القدّيسين والشهداء دائمي الحضور، وأماكن العبادة، وتراثًا للمضاهاة"(١٧) أصبح استشهاد الجنود "الدين المديني الذي يشمل الجميع"(١٨). في الماضي، كثيرًا ما كان الجنود لا يدفَنون إطلاقًا، بل يتركون في الميدان لتأكلهم الجوارح والكلاب(١٩). في الحرب العالمية الأولى، مات ثلاثة عشر مليون جندي، وهو عددٌ يفوق ضعف عدد الضحايا في كلّ الحروب الكبرى بين العامين ١٧٩٠ و١٩١٤. ومثلما يوضح موس، أصبح التوجّه لدفن كلّ جنديٍّ يناقَش بوصفه إيمانًا قوميًا جديدًا.

وفي الصين، اعتنق الطلاب المنضوون في حركة الرابع من أيار / مايو للعام ١٩١٩ المذهب النفعي الغربي بوصفه بديلاً عن التضحية بالنفس والتراتبية الاجتماعية في الكونفوشيوسية. قرأ هؤلاء الطلاّب الفلاسفة الفرنسيين ونبذ كثيرٌ منهم الأديان كلّها. تخبرنا المؤرّخة فيرا شفارتز **Vera Schwartz** عن نقاشٍ مكتوبٍ موضوعه: "ما هي في نهاية المطاف غاية وجود الإنسان؟" وهي تصف ردّ أحد الكتّاب بأنّه "يتحرّك برشاقةٍ، وعلى نحوٍ سطحيٍ إلى حدٍّ ما، من فيورباخ إلى داروين إلى نيتشه"، إذ في حين لم تتطرّق الرغبة بإجراء قطيعةٍ حاسمةٍ مع الماضي إلى الله في الصين، كانت حكاية الحقوق المدنية الغربية تحكى كأنّها نابعةٌ من الشكّ الديني. لقد قرأ ماو تسي تونغ **Mao Zedong** فولتير وديدرو ومونتسكيو

---

(١٧) انظر:

George Mosse, Fallen Soldiers: Reshaping the Memory of the World Wars (New York: Oxford Univ. Press, 1990).

الصفحة ٧.

(١٨) انظر: Mosse، الصفحة ٧.

(١٩) انظر: Mosse، الصفحة ٤٥.

ودولباخ في شبابه واعتنق المادية الفلسفية. بمرور الزمن، أصبح ماو رئيسًا للحزب الشيوعي الصيني في العام ١٩٣٥، وتجلّت فلسفته الخاصّة بالدين في تأويل مادّية ماركس ولينين. لقد تبنّى رأيهما بصدد أنّ الدين نفسه سيئ، متجاوزًا فكرة أنّ العلم قد أثبت عدم وجود الله. فالدين في رأيه استنزف موارد الدولة وكان ينتمي إلى العالم القديم، كما أنّه خيّب أمل الناس بصدد الواقع، واستهلك وقت العمّال وأجسامهم وعقولهم. أثناء الثورة الثقافية، تمّ تدمير عددٍ كبيرٍ من الأديرة والكنائس، وحلّ التنظيمات، ومحق الجماعات. في تلك الأثناء، وبالتزامن مع إخراج الدين بالقوة، احتلّ تبجيل ماو مساحة مهمّةً في هوية عامّة الشعب.

كانت فكرة أنّ الدول سوف تكون علمانيةً وأنّ الدولة العلمانية ستكون مشحونةً من حيث المشاعر تجد مختلف التعبيرات في النصف الأول من القرن. في هذه الأثناء، وفي الولايات المتحدة، كان هنالك بعض الشُكّاك المروّعين الخارجين عن جماعاتهم.

أمريكانا: أديسون وهاريسون وجونسون وغولدمان وسانجر وتوين

في الثاني من تشرين الأول / أكتوبر ١٩١٠، صرّح توماس أديسون لصحيفة نيويورك تايمز: "كلا. كلّ هذا الكلام عن وجودٍ لنا كأفرادٍ بعد الموت هو كلامٌ خاطئ. لقد ولد من إصرارنا على الحياة – من رغبتنا في مواصلة الحياة – من خشيتنا من أن ننتهي كأفراد. لكنّني لا أخشى ذلك. أنا شخصيًا لا أستطيع أن أرى أي فائدةٍ في حياةٍ لاحقة"[٢٠]. ما قاله أديسون للصحيفة مريع. وقد عنّفته بقسوةٍ

---

(٢٠) انظر:

Thomas Edison interview, New York Times, October 2, 1910.

القسم الخامس، الصفحة الأولى.

على تصريحه وبكلّ الوسائل شخصيّاتٌ عامّةٌ وخاصّة. رجاه مستثمروه أن يخبر أمريكا بأنّه مؤمن، وبعد عاصفةٍ من الرسائل أتت إلى مختبره، قدّم ادعاء الإيمان المدهش التالي:

> لم أرَ يومًا أدنى برهانٍ علمي على النظريات الدينية بصدد الجنة والجحيم، على حياة ما بعد الموت بالنسبة إلى الأفراد، أو على إلهٍ شخصي... أنا أعمل على بعض الخطوط التي ربما يمكن أن نسمّيها بالميكانيكية... برهان! برهان! هذا ما سعيت إليه دائمًا. أنا لا أعرف الروح، بل أعرف العقل. في حال كانت الروح موجودة، فأنا لم أجد دليلاً عليها في تحرّياتي... أنا لا أؤمن بإله اللاهوتيين؛ لكن ليس لديّ شكٌّ في وجود عقلٍ أعلى(٢١).

استثار ذلك الرأيَ لديه كتاب جيبون "انحدار الإمبراطورية الرومانية وسقوطها" وكتاب بين المعنون "عصر العقل". كتب عن الكتاب الثاني: "لا أزال أتذكر ومضة التنوير التي انبعثت من صفحاته"(٢٢). كما أنّه كان مخلصًا لداروين وهكسلي. نجا أديسون من العاقبة لأنّه كان أديسون: من المفترض أنّ الله أضاء السماوات، وأنّ بروميثيوس جلب النار، لكنّ أيًّا من الفعلين لم يوثّق جيدًا؛ الشخصية التاريخية التي سمحت حقًا بوجود الضوء هي أديسون. مع ذلك،

---

(٢١) انظر:

M. C. Nerney, Edison, Modern Olympian.

الصفحة ٢٥٢، مثلما ورد في:

Matthew Josephson, Edison: A Biography (New York: McGraw-Hill, 1959).

الصفحة ٤٣٨.

(٢٢) مثلما ورد في: Josephson، الصفحة ٤٣٨.

وفي أمريكا مطلع القرن العشرين، يبدو أنّ الشكّ الصريح كان مقبولاً علنًا أكثر ممّا كان عليه في معظم العصور وفي أيّ مكان. فأن يكون المرء منشقًا عن الكنيسة ويصرّح بمعارضته علنًا كان بحدّ ذاته سمةً أخلاقيةً مميّزة.

شهدت عشرينات القرن العشرين تأجّج النشاط الإبداعي في صفوف الفنانين والكتاب والمعلقين الاجتماعيين الأمريكيين من أصلٍ إفريقي، المقيمين في هارلم في مدينة نيويورك. كان هوبرت هاريسون **Hubert Harrison** مشاركًا رئيسيًا في ذلك الحراك وشخصيةً مدهشةً في تاريخ الشكّ. ولد في سانت كروا، في الهند الغربية الدانمركية(*)، وربّته أمّه المنتمية إلى الطبقة العاملة بمفردها، بموارد قليلة. لكن بالنسبة إلى المتحدّرين من أصولٍ إفريقية، كان لسانت كروا بعض الميزات؛ إذ لم يكن فيها فصلٌ عنصريٌ رسمي، ولا إعدامٌ من دون محاكمة، وكان فيها سانحةٌ حقيقيةٌ للتقدّم في المجتمع. درس هاريسون بجدٍّ وكان يعمل كمعلّم مدرسةٍ مساعدٍ حين كان لا يزال مراهقًا. توفيت أمّه ولمّا يتجاوز السابعة عشرة من عمره وأتى إلى الولايات المتحدة، فوصل إلى نيويورك في العام ١٩٠٠. قام بأعمالٍ يوميةٍ وضيعة ونال شهادةً ثانويةً عبر الدراسة الليلية وقرأ بنهمٍ شديد، وعثر على عملٍ في مكتب البريد، ثمّ تزوّج، وأنجب خمسة أبناء. في تلك الأثناء، كتب هاريسون رسائل مناصرة للعمال إلى الصحف، لفتت إليه نظر مجموعةٍ متنوّعةٍ من المثقّفين والحركات العمّالية، بما فيها حركة الفكر الحر.

في العام ١٩١١، كتب هاريسون دراسةً قصيرةً عن كتاب توماس بين "الساعي إلى الحقيقة"، استهلّها كما يلي: "إذا سألت رجلاً في الشارع من هو توماس بين،

(*) مجموعة جزر في أرخبيل الأنتيل، أطلقت عليها الولايات المتحدة اسم الجزر العذراء بعد أن اشترتها من الدانمرك في العام ١٩١٧ (المترجم).

لربما قال إنّه ملحد؛ ولربما يصف موقفه بنعتٍ شديدٍ أكثر ممّا هـو مـؤدّب"[٢٣]. ليس هذا ما يمكن أن يقوله رجلٌ في الشارع اليوم. يبدو أنّنا نستطيع إمّا أن نتـذكّر بأنّ بين كان ملحدًا وننسى أنه كان بطلاً أمريكيًا (مثلما فعلوا قبـل مائـة عـام)، أو نتذكّر بأنه كان بطلاً أمريكيًا وننسى بأنّه كان ملحدًا (مثلما نفعل الآن). أضـاف هاريسون أنّه في حين كره كثيرون إلحاد بين، كره بعض من أحبّوا ذلـك الإلحـادَ أسلوبه: "لو طرحتم على ليبرالي مثقّف مثل ليزلي ستيفن **Leslie Stephen** السؤال نفسه قبل خمسين عامًا، لقال إنّ بين أحد أشدّ أنواع الكافرين فظاظةً، ربما يناسـب عقول الرعاع الأميّة"[٢٤] ناصر هاريسون بين في مواجهة الانتقاد المتخيّـل لوالـد فرجينيا وولف؛ فبالنسبة إلى هاريسون، كانت فظاظة بين جزءًا من نجاحه. في هذه الأثناء، أظهر هاريسون معرفةً أكبر بتاريخ الشكّ من أيّ شخصٍ آخر منـذ زمـنٍ طويل. احتفى بغاليليو وديكارت ونيوتن وهيوم وسبينوزا وديدرو ودالمبير وفولتير ودولباك. كما قال إنّ معظم الناس قد لا يفهمون ذلك الأمر، في حـين يـستطيعون فهم بين. مضى هاريسون نفسه أبعد من معظم أبطالـه، ملاحظًـا أنّ "الربـوبيين الفرنسيين قدّموا مع ذلك بعض المقدّمات الخاطئة التي نـضحك منهـا الآن"؛ فقـد آمنوا بالإبقاء على التوحيد بإصلاحه، "وهو ما كان سخيفًا"؛ وفي تأليـه الطبيعـة، "وهو ما كان حماقةً"؛ وأيضًا "في أصل الدين بوصفه تحايلاً واعيًا"، وهو أمرٌ لـم يكن صحيحًا[٢٥].

---

(٢٣) انظر:
Hubert Harrison, “Paine’s Place in the Deistical Movement”, The Truth Seeker 38, no. 6 (February 11, 1911): 87—88; in A Hubert Harrison Reader, ed. Jeffrey R. Perry (Middletown, CT: Wesleyan Univ. Press, 2001).
الصفحة ٤٠.

(٢٤) انظر: Harrison, “Paine’s Place”، الصفحة ٤٠.

(٢٥) انظر: Harrison, “Paine’s Place”، الصفحة ٤١.

أثنى هاريسون على اللورد هربرت وعلى إدوارد جيبون أيضًا. بل إنّه ذكر جون تولاند، الشكّاك من القرن السابع عشر الذي أخبرنا عن تقديم "إطراءٍ مبالغٍ فيه" بوصفه تمويهًا في بداية نصٍّ تشكيكي، وتوفي وقرب سريره نسخةٌ من كتاب لوكريشيوس "في طبيعة الأشياء". لم يسمع تاريخ الشك باسم تولاند كثيرًا لوقتٍ طويل. في الفقرات الثلاث الأخيرة من مقالة هاريسون عن بين، عاد إلى موضوعه وشرح مجموعةً متنوّعةً من نقد بين الكتابي، مظهرًا كلّ أشكال الأخطاء في الكتاب المقدّس، وقال ساخرًا إنّ كلّ شخصٍ يعرفها الآن، "ربما باستثناء الناس في أمريكا". فقد نقل بين النقاش إلى العوام: "كان 'حواري الأغيار' في حركة الفكر الحر". وقد عنى ذلك أنّ بين قد أنزل "نتائج النزاع العظيم إلى مستوى الديمقراطية"، تمامًا مثلما جلب بولس عبادة يسوع من عالم اليهود الصغير وأخرجها إلى جماهير الأغيار(٢٦).

كان هاريسون صديقًا للناشطة والمربّية فرانسس رينولدز كيسر **Frances Reynolds Keyser**، وكتب لها رسالةً مدهشةً في العام ١٩٠٨. يبدو أنّه ذكر لها شيئًا عن الانجذاب إلى الكاثوليكية، فسألت ماذا رأى فيها. وفي ردّه، قال ممازحًا إنّه لطالما أراد تعلّم اللغة اللاتينية، لكنّه في حقيقة الأمر شكّاكٌ عميق. بين هو الذي نبّهه إلى "بعض النتائج العقلانية التي رمت ببرهانها في وجوههم". ونيابةً عنها، سأل نفسه: "هل كان ذلك مؤلمًا؟"

لقد قلت سابقًا إنني لست ممّن لم يأبهوا: لقد عانيت. آه، كم صرخت روحي البائسة المكلومة وهي تحتضر! رأيت مصنع الأفكار والشعور الكامل وهو يتقوّض من أسسه ذاتها، وفي تلك الأسابيع الأولى الرهيبة من ردود الأفعال الشديدة لم أتمكّن من مواساة نفسي مثلما فعل كثيرون باستخدام قشرةٍ خارجيةٍ من التبجّح المتعالي.

---

(٢٦) انظر: Harrison, "Paine's Place"، الصفحة ٤٢.

ثمّ سعى بقوّةٍ للعثور على شيءٍ يؤمن به: "ما 'كان' قد مضى هو أصالة الكتاب المقدّس"، وكان ذلك كثيرًا، لأنّ "إلهي كان إله الكتاب المقدّس": الإله العبري، "إضافةً إلى الإله المدافع عن الشعب والمنصهر في أربعة قرونٍ من التعاليم الفارسية والبابلية والهندوسية ونسيج الإسكندرية العنكبوتي المكوّن من... أفلوطين والأفلاطونيين المحدثين. لذلك حين ذهب كتابي المقدّس، ذهب معه إلهي أيضًا. لكن كان عليّ أن أعثر على إلهٍ لأعبده، فبدأت أبتني إلهًا ممّا بقي."

آمن هاريسون لفترةٍ بوجود إلهٍ كونيٍّ واحد من دون عقيدةٍ دينية. "لكن في تلك الأثناء، أغلق الزمن، الشافي العظيم، الجرح وبدأت من جديدٍ في العيش – داخليًا. لكن أصبح لديّ إيمانٌ جديد – اللا أدرية." كان قد نبذ فكرة أنّ يسوعًا دجّال، بما أنّ "الميثولوجيا المقارَنة لديها مزيدٌ من التفسيرات العقلانية لتقدّمها"، لكن طالما أنّه ذكر الأمر فنحن نعرف أنه كان لا يزال يهتمّ به. الكابح الأقوى كان يسوع: "لقد سكنتني قوّة شخصيّته لوقتٍ طويل، لكنّ ذلك أيضًا مضى في نهاية المطاف. الآن أنا لا أدري؛ لست جاحدًا دوغمائيًا ولا كافرًا مغرورًا وضيّق الأفق. ولست أبدًا من مدرسة كلّية إنجرسول **Ingersoll**". بدلاً من ذلك، دعى نفسه "لا أدريًا مثلما كان هكسلي"(٢٧). وقد بثّ ذلك شيئًا من الحزن في نفسه:

أودّ الإقرار هنا بشيءٍ لا يرغب معظم اللا أدريين في الإقرار به. أنا أبجّل قوّة الدين الذي كنت أعتنقه. من الإنصاف فقط الاعتراف بأنّ العقل وحده قد فشل في تلبية احتياجاتي كلّها. فهنالك احتياجاتٌ ليست أخلاقيةً فحسب بل روحية، إلهامية – ما يمكن أن أطلق عليه تسمية الديناميات الشخصية؛ ويجب أن تلبى هذه الاحتياجات أيضًا.

---

(٢٧) انظر: Harrison, "Paine's Place"، الصفحة ٣٨.

تحدّث هاريسون عن الجانب الروحي في الإنسانية بوصفه جزءًا حقيقيًا من التجربة البشرية، أيًّا كانت حقيقة الأفكار الدينية النوعية. وشرح قائلاً: "عقلانيًا، أنا أؤمن بأنّ التفسير العلمي هو التفسير الصحيح. لكن – هل ينبغي أن نعيق الروح عبر رفض تطويرها باتجاهٍ واحدٍ في حين تذعن لضرورة التطوّر في جميع الاتجاهات الأخرى؟" يسأل هاريسون: إذا كنّا نستطيع إظهار أنّ مجموعةً من العقائد "تستطيع أن تطوّر الجانب الروحي عند الإنسان"، فلماذا ينبغي علينا "أن نرفض مساعدة الإيمان" لمجرّد أنّه لا يتوافق مع الوقائع؟ لهذه الأسباب، احترم الكاثوليكية، بشعائرها الجميلة ومؤسّستها القديمة. "من جانبٍ آخر، وحين توسّعت معارفي، اكتشفت أنّ العقل ليس كلّ شيءٍ وتملّكني الإعجاب بالشجاعة الفائقة التي تمتّعت بها الكنيسة التي تتطلّب بوضوحٍ إخضاع العقل للإيمان". كانت دروس اللغة اللاتينية جذابةً هي أيضًا. لكن، "والكلام بيننا، أشكّ فيما إذا كنت سأكون يومًا أيّ شيءٍ سوى لا أدريٍ نزيه، لأنّني أفضّل، مثلما أخبرتك سابقًا، أن أمضي إلى حتفي وعيناي مفتوحتان"(٢٨).

لقد خدم هاريسون تاريخ الشكّ خدمةً عظيمةً عبر وصف كيفية صمود الشكّ لدى زملائه. في مقالةٍ عنوانها: "المحافظ الزنجي: لا تزال المسيحية تستعبد عقول أولئك الذين قيّدت أجسامهم لوقتٍ طويل" (١٩١٤)، عبّر عن رأيه الذي ينصّ على أنّ العلماء الأمريكيين من أصلٍ إفريقي كانوا لا يزالون عالقين أساسًا في القرن الثامن عشر وتساءل عن السبب. في نهاية المطاف، "لا بدّ أن يظهر بأنّ الزنوج، من بين كلّ الأمريكيين، سيوجدون في مقلب الفكر الحر، لأنّهم فئةٌ من الأمريكيين عانت أكثر من غيرها من المباركات المريبة في المسيحية". وقد لاحظ أنّ بعضهم

(٢٨) انظر: "Harrison, Paine's Place"، الصفحة ٣٩.

قال بأنّ القوتين الرئيستين في التحامل العنصري في الولايات المتحدة كانتا وكالة أسوشييتد برس والكنيسة المسيحية، ووافق على هذا الرأي قائلاً: "هذا صحيحٌ تمامًا. لقد حرصت الكنيسة على أن يعلّم الدينُ العبيدَ التشديدَ على فضائل التذلّل في الخنوع والرضى". بل أكثر، "فالكتاب المقدّس هو الذي شرعن القانون الإلهي لهذه 'المؤسسة الخاصة'". وبهدف أن يُظهر هاريسون لقرّائه "علاقة الكنيسة بالعبودية"، استشهد بكتابٍ يدعى "تاريخٌ موجز لمحكمة التفتيش"؛ من المهم ملاحظة أنّه رأى هذه الانتهاكات وكأنّ كلّ واحدٍ منها يخبر عن الآخر. ثمّ التفت هذا المؤرّخ البارع للشكّ إلى نيتشه، معلّقًا بسخريةٍ أنّ وصف ذلك الفيلسوف للأخلاق المسيحية "ربما ينبغي تبريره في هذا الشاهد".

فيما يخصّ الشُكّاك حوله، كان هنالك "عددٌ قليلٌ من اللاأدريين الزنوج في نيويورك وبوسطن"، لكنّ أغلبهم كانوا هنودًا غربيين من الجزر الفرنسية والإسبانية والإنكليزية. "صانعو السيجار من كوبا وبورتوريكو مشهورون بكفرهم، وهذا يعود إلى حدٍّ كبير... لتماسّهم المباشر مع تفشي التعصّب الأعمى والجهل والانحلال بين رجال الدين الكاثوليك في جزرهم الأصلية". لكنّ الأمريكيين الأفارقة، "الذين اشتُهروا بوجود ميولٍ لا أدرية لديهم"، نادرون، و"هؤلاء النادرون إن وجدوا يصرّحون علنًا بتلك الميول". ثمّ في انعطافةٍ ماركسيةٍ أساسًا، قال: "أنا نفسي أميل إلى الاعتقاد بأنّ حرّية الفكر ينبغي أن تأتي من حرّية الظروف". وكان من رأيه أنّ من قلّة الحصافة القيام بحملةٍ حول الموضوع. إليكم كلماته: "هنالك حقيقةٌ رهيبةٌ في نسخة كيبلنغ الحديثة عن انتقادية أيوب التهكّمية: 'لا شكّ، فأنتم قومٌ – عرشكم يعلو عرش الملك / على من يتحدّث في حضوركم أن يقول أشياء مقبولة". يقول أيوب أوّل سطرٍ فقط، بطبيعة الحال، وذلك ردًا على دفاع أصدقائه عن الله. يذكّرنا

هاريسون بأنّ ما تتضمنه حكاية أيوب هي تحذيراتٌ بصدد استبداد المــؤمنين. قــد يدعم الرأي الشعبي الشكّ، لكنّه يمكن أيضًا أن يكون خطيرًا عليه كخطر أي ملك.

في العام ١٩٢٠، كان هاريسون سعيدًا بالقول إنّه بعد فترةٍ من تقديمه مثلمــا يقدّم المراسلون المحافظين، "اليوم يختلف الزنوج على كلّ تلك المــسائل العظيمــة التي يختلف عليها المفكّرون البيض، وهنالك راديكاليون زنوجٌ في كــلّ شــريحةٍ يمكن تخيّلها – لا أدريون، ملحدون،... وحتى بلاشفة"[٢٩]. كان هاريسون قد نــال في تلك الأثناء لقب سقراط الأسود. كما دُعي لاحقًا: أب راديكالية هارلم. ومثلمــا كتب المؤرّخ جيفري بيري **Jeffrey Perry**، في العقدين الأول والثاني من القــرن العشرين، أسّس هاريسون أو شارك في تأسيس "كلّ تطوّرٍ مهمٌ تقريبًا يعود بأصــله إلى هارلم الزنجية – من حركة الإنسانية الزنجية إلى التمثيل السياسي في المكاتب الحكومية، من جمع كتب الزنوج إلى التحدّث في الشوارع، من المطالبة بالإشراف الفيدرالي على عمليات الإعدام خارج نطاق القانون إلى الهيجــان بــشأن وجــود الزنوج في قوات الشرطة"[٣٠]. كما أنّه كان ناقدًا أدبيًا و"ناشطًا أســود رائــدًا فــي الفكر الحر وحركة تحديد النسل"[٣١].

تتضمّن قائمة المفكّرين الأحرار المعروفين في عهد نهــضة هــارلم الناشــطين العماليين آسا فيليب راندولف **Asa Philip Randolph** وتشاندلر أوين **Chandler Owen**؛ والكاتبين ج. أ. روجــرز **J. A. Rogers** وجــورج شــويلر **George Schuyler**؛ والشاعرين كلــود مــاكي **Claude McKay** وولتــر هــوكنز **Walter Hawkins**

(٢٩) انظر: Harrison, When Africa Awakes (New York: Porro, 1920)، الصفحة ٧٦.

(٣٠) انظر: Jeffrey Perry, "Introduction", in Hubert Harrison Reader، الصفحة ٢.

(٣١) انظر: Perry، الصفحة ٢.

والناشطين سيريل بريغز **Cyril Briggs** وريتشارد مور **Richard Moore** وروتشيلد فرانسيس **Rothschild Francis**. يكتب بيري أنّ "دوبوا **W. E. B. Du Bois**، وفق كاتب سيرته ديفيد ليفرينغ لويس **David Levering Lewis**، كان 'لا أدريًا ومناهضًا للإكليروس'"[٣٢]. وقد لاحظ المؤرّخون شعراء أكثر شكًّا في عهد نهضة هارلم، بمن فيهم كاونتي كالن **Countee Cullen** ووارنغ كوني **Waring Cuney** وجورجيا دوغلاس جونسون وهيلين جونسون **Helen Johnson**. دعونا نلقي نظرةً إلى قصيدة جورجيا دوغلاس جونسون القصيرة تلك وعنوانها "المتضرّع":

كثيرًا ما طرقت بيدي الهيّابتين على باب الحياة الرديء،
أصلّي للمريض صلاةً سريعةً صلاّها أسلافي في الماضي،
لكنّني أبقى من دون الخاتمة، فلا أحد يهتم بي أو يسمعني،
ولا تصل إلى أذني الصاغية الكلمةُ المنتظرَة.
رخوةً على تخوم السنوات، تأتي تلك النصيحة هادئةً؛
القوي يطالب ويكافح ويسود؛ والمتضرّع أحمق!

مرّةً أخرى، يستحضر الشكّ القوّة. وهذه المرّة، جرى تدبّر الأمر بحيث تنتظم قافية اثنين من مفاهيمه المفضّلة: الأحمق **fool** الذي لا يكافح، وهدوء **cool** تقبّل العالم الحقيقي.

ليس سرًّا أنّ الفوضويين مالوا إلى الشكّ. فقد بشّرت إيما غولدمان **Emma Goldman** (١٨٦٩–١٩٤٠)، الفوضوية الروسية – الأمريكية، بالإلحاد

(٣٢) انظر: Perry، الصفحة ٣٦.

في مجلّتها "الأرض الأم". في مقطوعةٍ عنوانها "فلسفة الإلحاد" (١٩١٦)، أعلنت اختيارها "تصوّر عالمٍ راهنٍ حقيقي بإمكانياته المحرِّرة والموسّعة والمجمّلة، مقابل عالمٍ غير حقيقي" أبقت أرواحه وكهنته و"رضاه الوضيع" الإنسانية في وضعٍ متدنٍ"[٣٣]. تقدّم غولدمان تاريخًا قصيرًا للشكّ وتشرح مكانها فيه: "لست مهتمة بالمسيح اللاهوتي. لقد دحضت العقول النيّرة مثل باور وشتراوس ورينان وتوماس بين وغيرهم تلك الأسطورة منذ وقتٍ طويل". بالنسبة إليها، المسيح اللاهوتي "أقلّ خطرًا" من "المسيح الأخلاقي والاجتماعي". سوف يرخي العلم قبضة اللاهوت. "لكنّ أسطورة المسيح الأخلاقي والشعري قد أشبعت حياتنا إلى حدّ أنّ بعض أكثر العقول تقدّمًا تجد صعوبةً في الانعتاق من نيرها"[٣٤]. لقد كرهت رؤية العمال، لاسيما النساء منهم، وأفكار إنكار الذات والتكفير عن الخطايا لا تزال تسوسهم. بالنسبة إليها، كان الشكّ مصدرًا للسعادة. "الإلحاد في إنكاره للآلهة هو في الوقت عينه أقوى تأكيدٍ للإنسان، وعبر الإنسان، نعمٌ أزليةٌ للحياة والتصميم والجمال"[٣٥]. في العام ١٩٣٢، كتبت غولدمان سيرةً ذاتيةً لفولتيرين كلير **Voltairine de Cleyre**[٣٦]. كان الرئيس هوفر **Hoover** قد أمر بترحيل غولدمان إلى الاتحاد السوفييتي، لكنّها غادرته بعد أن خاب أملها بالبولشفية، وأصبحت مواطنةً بريطانية. وحين ماتت،

---

(٣٣) انظر:

Emma Goldman, "The Philosophy of Atheism (Mother Earth, 1916) in Goldman, The Philosophy of Atheism and the Failure of Christianity (New York: Mother Earth, 1916).

الصفحة ٥.

(٣٤) انظر:

Goldman, "The Failure of Christianity" (Mother Earth, 1913), in Goldman, The Philosophy of Atheism and the Failure of Christianity.

الصفحة ٩.

(٣٥) انظر: Goldman, "The Philosophy of Atheism"، الصفحة ٧.

(٣٦) انظر: Goldman, Voltairine De Cleyre (Berkeley Heights, NJ: Oriole, 1932).

في السبعين من عمرها، أعيد جثمانها إلى الولايات المتحدة ودُفنت في شيكاغو، قرب قبور كلير وراديكاليي شيكاغو الآخرين.

حين افتتحت مرغريت سانجر **Margret Sanger** أول عيادةٍ لتنظيم الأسرة في العام ١٩١٦، كان شعار صحيفتها "لا آلهة ولا سادة". تركت لنا سانجر حكاية محادثةٍ لطيفة: زوّدتها أمّها بتربيةٍ مسيحية، لكن سرعان ما وجدت نفسها تقع تحت تأثير الفكر الحرّ الذي يعتنقه والدها. حين كانت مارغريت طفلةً صغيرة، رتّب والدها، وكان نحّات نصبٍ تذكارية، زيارةً لإنجرسول إلى مدينته كي يخطب فيها، وأوضح لأهل المدينة بأنّه يدعم الرجل. وقد أفصحت ابنته لاحقًا بأنّها تتذكّر فقط الإثارة والأشجار خارج نافذة القاعة، من دون أن تتذكّر كلمةً واحدةً ممّا قاله إنجرسول. لكن بدءًا من ذلك التاريخ، أُطلق على مارغريت وأقاربها لقبا "الأطفال العفاريت" والهراطقة. جرحها ذلك، لكنه لم يمسّ إيمانها. بعد بضع سنوات، وذات ليلةٍ بعد العشاء، سألها أبوها لماذا تكلّمت مع الخبز. فقالت إنّها تشكر الله عليه، وسألها إن كان الله خبّازًا. تقول إنّ تلك كانت بداية يقظتها. في سطرين شهيرين من سيرتها الذاتية، كتبت سانجر: "لم يكن ذلك مدعاةً للسرور، لكنّ والدي علّمني أن أفكّر. لم يقدّم لأيٍّ منّا كثيرًا من الطمأنينة".[٣٧] لقد أغواهم بالعمل من أجل العمّال المقموعين في العالم. "حاول من دون كللٍ أو مللٍ أن يزرع فينا فكرة أنّ واجبنا لا يكمن في النظر إلى ما يمكن أن يحدث لنا بعد الموت، بل في أن نفعل شيئًا هنا والآن لجعل حياة البشر الآخرين لائقةً أكثر"[٣٨]. أمضت سانجر حياتها تعمل على

---

(٣٧) انظر:
Margaret Sanger, Margaret Sanger: An Autobiography (New York: Dover, 1971).
الصفحة ٢٢.

(٣٨) انظر: Sanger، الصفحة ٢٣.

أن تتمكّن النساء من الحصول على بعض التحكّم بحياتهنّ وعلى أن يتمكّن الناس من تحديد حجم أسرهم لتتناسب مع مواردهم، لكنّها انخرطت أيضًا في أواخر حياتها في الجانب المتعلق بتحسين النسل عبر التحكّم بالإنجاب - بتشجيع "المطابقة الأقل" للحدّ من إعادة إنتاج (السمات غير الصحية). بعض الناس الذين ضغطوا من أجل تغيراتٍ شاملة في ذلك القرن كانوا من الشكّاك وتبنّوا قضاياهم لأنّهم آمنوا بأنّ على البشرية، في غياب الإله، أن تصنع لنفسها عالمًا أفضل. وقد تنوعت النتائج على نطاقٍ واسع.

لاشكّ في أنّ صموئيل كليمنس **Samuel Clemens** - مارك توين **Mark Twain** - هو أكثر الشكّاك الأمريكيين العظام خشونةً وغرابةً. لقد ترك كمًا كبيرًا من المواد المنتقدة للدين إلى حدّ أنّ كتابًا صدر مؤخرًا قد جمع "كتاباته غير المحترمة"[٣٩]. استند معظم أسئلة توين عن الدين إلى كتاب "عصر العقل" الذي كتبه بين، إضافةً إلى بعض الداروينية وشيءٍ من المناظرات بين علوم أواخر القرن التاسع عشر والدين. اتّخذت أعماله بصدد الإيمان والشكّ عادةً شكل الاستعارة أو التخيّل، وخلافًا لمعظم معاصريه من الشكّاك، تفحّص توين قصص الكتاب المقدس. عبّر عن اعتقاده، في كتابه "رسائل من الأرض"، في أنّ الله خلق الأرض والكون بوصفهما اختبارًا لم يولِه اهتمامًا كبيرًا. يزور إبليس، أحد مساعدي الله، الأرض ويرسل رسائل إلى المساعدين الآخرين. يصعقه اكتشافه أنّ الكائنات البشرية تعتقد بأنّ الله يراقبها، وأنّها تتحدّث عنه وتطلب منه أمورًا. يصاب بالعجب لأنّ البشرية

---

(٣٩) انظر:

Mark Twain, The Bible According to Mark Twain: Irreverent Writings on Eden, Heaven, and the Flood by America's Master Satirist (New York: Simon & Schuster, Touchstone, 1996) .

قد اخترعت الجنّة وأبعدت عنها، مع ذلك، أكثر ما يحبّه البشر - الجنس - وجعلوها تحتوي ما يتحاشونه عادةً: العزف على القيثارة والغناء الجماعي المتواصل، والصلاة.

مع تقدّم المقالة، تصبح اتهامات توين أكثر جدّيةً، على الرغم من أنّها تنخرط بالكامل في الميثولوجيا المسيحية. يصف إبليس ما بدا وكأنّ الخالق اخترع أشياءً متمايزةً رهيبةً ليبتلي بها كلّ أجزاء الكائن البشري مهما صغرت. انظروا إلى الدودة الشصّية: "كثيرٌ من الفقراء يمضون بأقدامٍ حافية، لأنّهم لا يملكون ثمن الأحذية. وجد الخالق فرصته. سوف ألاحظ هنا بشكلٍ عابرٍ أنّ عينه مسلّطةٌ دائمًا على الفقراء. تسعة أعشار أمراضه المبتكرة كانت تستهدف الفقراء، وقد أصيبوا بها"[٤٠]. يصف توين ويلات مرض النوم الإفريقي، و"القسوة الوحشية" التي اتّصف بها الله حين خلقه. كتب توين: "عامله المختار كان ذبابةً"[٤١]. ثمّ تمضي ستة آلاف سنة، ويدرك العلم ما الذي ينبغي أن يفعله حيال هذا المرض، ويشكر الجميع الله على أنّه ألهم العلماء. لكنّ توين لم يستطع أن يفعل ذلك، " يرتكب جريمةً كاملةً، يتابع تلك الجريمة المتواصلة لمدّة ستة آلاف سنة، ثمّ يكون جديرًا بأن يشكره الناس لأنّه أوحى لشخصٍ ما أن يعدّل مخاطر تلك الجريمة". كذلك يصف توين أعراض المرض (النعاس والطفح الجلدي والاختلاجات والجنون والموت)، ثمّ يصدر إحدى أكثر إفاداته غضبًا: "إنّه هو، ذاك الذي تسمّيه الكنيسة والناس أبانا الذي في السماوات، من اخترع الذبابة وأرسلها لتلحق كلّ هذا البؤس والكآبة والحزن لزمنٍ مديد، لتوهن جسد وعقل متوحّشٍ بائسٍ لم يؤذ المجرم الكبير". المجرم الكبير! قال توين إنّه ليس هنالك إنسانٌ في المعمورة يتأخّر عن معالجة

---

(٤٠) انظر: Twain، الصفحة ٢٤٠.

(٤١) انظر: Twain، الصفحة ٢٤٣.

ضحية مرض النوم لو تمتّع بالقدرة على ذلك. "للعثور على الشخص الرحيد الذي لا رحمة في قلبه تجاه تلك الضحية، عليك الذهاب إلى السماء؛ لتعثر على ذلك الشخص الوحيد القادر على معالجتها ولم يتمكّن أحدٌ من إقناعه بفعل ذلك، عليك الذهاب إلى المكان عينه". يقول بشكلٍ قاطع: "هنالك فقط أبٌ واحدٌ قاسٍ بما يكفي ليصيب ابنه بذلك المرض الرهيب - واحدٌ فقط. لا تستطيع كلّ الأبديات أن تنتج أبًا آخر"(٤٢). لقد رفض توين رفضًا قاطعًا فكرة الإله العادل.

من الغريب أن نسمع أحدًا يتناول تفاصيل العقيدة المسيحية ثانيةً - إذ كان الشكّاك قد أهملوها لوقتٍ طويل. يقدّم توين شكاوى بصدد المنظومة الأخلاقية الكتابية، على سبيل المثال العقوبات بالإنابة في العهد القديم. موبّخًا الله لأنّه، وهو الخالق، لم ينظر أبدًا في أنّه مسؤولٌ عن خطايا البشرية، تأسّف توين لأنّه بسبب أنّ شعب خشب السنط(*) كان "يمارس البغاء مع بنات موآب"، طلب الرب من موسى شنق زعماء الشعبين. يقول توين: "لو كان عادلاً ومحقًّا في ذلك اليوم لكان عادلاً ومحقًّا اليوم"، لأنّه من المفترض أن تكون منظومة الله الأخلاقية أزليةً وغير متبدّلة(٤٣). ويكتب: "حسنًا جدًا إذًا، علينا أن نؤمن بأنّه إذا كان على شعب نيويورك أن يبدأ بممارسة البغاء مع بنات نيوجرسي، فسيكون عادلاً وصحيحًا أن تنصَب مشنقةٌ مقابل قاعة المدينة ويشنق عليها العمدة ورئيس الشرطة والقضاة والمطران، على الرغم من أنّهم لم يساهموا في شيءٍ من تلك المعصية. وهذا لا يبدو لي أمرًا سليمًا"(٤٤).

---

(٤٢) انظر: Twain، الصفحة ٢٤٤.

(*) Shittim، جمع كلمة Shitta، وتعني خشب السنط. كما تعني الكلمة: مكانٌ يقع شرقي الأردن وشمال شرقي البحر الميت حيث خيّم الإسرائيليون قبل أن يعبروا النهر (المترجم).

(٤٣) انظر: Twain، الصفحة ٢٥٢.

(٤٤) انظر: Twain، الصفحة ٢٥٢.

في حزيران / يونيو ١٩٠٦، أملى توين بعض التأملات الشخصية عن الدين. كتب لصديقه ويليام دين هاولز **William Dean Howells**: "غدًا، أنوي أن أملي فصلاً سيجعل ورثائي يحرقون أحياء إذا ما غامروا وطبعوه في العام ٢٠٠٦ – وهو ما لا أعتقد أنّهم سيفعلونه." وأضاف أنّ "طبعة العام ٢٠٠٦ ستحظى بنجاحٍ هائلٍ حين تصدر. سوف أحوم لأراقب، مع زملائي الموتى الآخرين. وستكون أنت من ضمن المدعوين"(٤٥). هذه الاعترافات انتقادٌ من داخل الدين، والمسيحية بخاصة. بالنسبة إلى أحدهم: "لو أنّ المسيح كان الإله حقًا، لكان بوسعه أن يبرهن على ذلك، بما أنّ لا شيء يستحيل على الله."(٤٦) كان توين يؤمن بالله، لكن ليس بإلهٍ يعتني بنا. لقد وصف حجم الكون، ومكاننا فيه، ثمّ سخر من فكرة إلهٍ "يعبر بكوكب الشّعرى لينتقي لنا البطاطس لتكون مسند القدمين"(٤٧).

بالنسبة إلى توين، نحن بالنسبة إلى خالق الكون مثل ما هي قارورة جراثيم خاصة بعالم بالنسبة إلى إمبراطور الصين: هنالك احتمالٌ ضعيفٌ في أن يلاحظ حتّى وجودنا، لكن يستحيل أن يهتمّ ببعضنا ويكون غاضبًا من آخرين. وعلى الرغم من ذلك، لدى توين إيمانٌ قويٌّ بالله: "عجائب هذا الكون التي لا تعدّ ولا تحصى وأمجاده ومفاتنه وإتقانه" هي كلّها "عبيدٌ لنظامٍ من القانون الدقيق والصارم"، وحين ندرك ذلك، "يبدو كأننا نعرف – من غير افتراضٍ ولا حدس، بل نعرف – أنّ الإله الذي خلق هذه البنية المذهلة... مزوّدٌ بقدرةٍ لا حدود لها". هو إذًا موجود. لكن ماذا بعد؟

---

(٤٥) انظر: Twain، الصفحة ٣١٨.

(٤٦) انظر: Twain، الصفحة ٣٢٨.

(٤٧) انظر: Twain، الصفحة ٣٢٣.

هل نعلم أيضًا بأنّه كائنٌ أخلاقي، وفق معاييرنـــا أو منظومتنـــا الأخلاقيـــة؟ لا. إن كنا نعلم أيّ شيءٍ عن ذلك فسنعرف أنّه مجرّدٌ من الأخلاق – على الأقـــل من نموذجها البشري. هل نعلم أنّه عادلٌ ومحسنٌ ودمثٌ ورؤوفٌ ورحيمٌ؟ لا. ليس هنالك ما يثبت أنّه أيٌّ من تلك الأشياء – في حين يزوّدنا كلّ يـــومٍ يمـــر بـــآلاف الصفحات من الإثباتات والبراهين على أنّه لا يمتلك أيًّا من تلك الصفات(٤٨).

لا يبدو توين أقلّ من غنوصيٍّ في اقتناعه بوجود إلهٍ وبأنّ هذا الإله قـــاسٍ: "إنّه يبرهن كلّ يومٍ على أنّه لا يهتمّ بالإنسان، ولا بالحيوانات الأخرى، أكثر مـــن اهتمامه بأن يعذّبهم ويقتلهم ويستخرج من تلك التسلية كلّ ما يمكن أن يسلّيه". آخر ما أملاه توين من سيرته الذاتية أقلّ حرارةً لكنّه يتمتّع بالقدر عينه من الغنوصـــية في مزاجه، مؤكّدًا بأنّ "الإنسان آلةٌ والله صنعها – من دون أن يدعوه أحـــدٌ إلـــى ذلك". صانع الآلة هو المسؤول عن الآلة، لا الآلة نفسها. يمضي توين إلـــى حـــدّ القول: "في صميم قلوبنا، لا نتردّد في أن نعلن أنّ من يعتقد بأنّه قادرٌ بـــأيّ حـــال على معصية الله – أو من يرى بأنّه يعتقد أنّه ملتزمٌ تجاه الله ويـــدين لـــه بالـــشكر والتبجيل والعبادة، هو أحمقٌ عديم التفكير".[٤٩] إنّه مقطعٌ جميلٌ من الشكّ الأمريكـــي الشعبي، يحرّكه اقتناعٌ بأنّ العالم لا أخلاقي وبأنّه لا يوجد بالتالي إلهٌ خيّرٌ. كما أنّه مدينٌ بالفضل إلى حجّة الغائية القديمة والفكرة التنويريـــة عـــن معرفـــة الله عبـــر القوانين الطبيعية.

التطور وأينشتاين واللايقين وفرويد

حين واجه زعماءٌ دينيون أمريكيون كثرٌ المذهب الداروينيّ، فعلوا ما فعلـــه كلّ الزعماء الدينيين في العالم: قبلوا الفكرة. وكانت مجموعةٌ من الأعمال المسيحية

(٤٨) انظر: Twain، الصفحة ٣٢٣.

(٤٩) انظر: Twain، الصفحة ٣٣٠-٣٣١.

المحافظة، عنوانها "الأصول"، أصل تعبير "أصولي"، لكن حتى في تلك المجموعة، أكّدت بعض المقالات أنّ التطوّر "سوف ينال الاعتراف به بوصفه اسمًا جديدًا لـ'الخلق'"(٥٠). كان سهلاً "الاعتقاد بأنّ الله – مثلما يفعل كثيرٌ من التطوريين المخلصين – ملازمٌ للعملية التطوّرية"(٥١). ماذا حدث إذًا؟ مثلما يشرح المؤرّخ إدوارد لارسون **Edward Larson** في دراسته لمحاكمة سكوبس(*)، كان السياسي ويليام جيننغز برايان **William Jennings Bryan** يتمتّع بطباعٍ خاصة جدًا. كان تقدّميًا بطرقٍ عديدة، وساند منح النساء حقّ التصويت وكان مناصرًا للسلام قبل الحرب العالمية الأولى إلى حدّ أنّه استقال من منصبه كوزيرٍ حين مضى الرئيس ويلسون بالولايات المتّحدة نحو الحرب. لكنّه أيضًا اصطف إلى جانب الأصوليين، وحين أنهت استقالته مساره المهني، بدأ يدلي بخطاباتٍ من أجل الحياة، وكثيرًا ما كان ذلك بمساندة التقليدية الدينية. كما أنّه هو من دافع عن فكرة عدم تدريس التطوّر. كان التعليم أساس العلمنة الفرنسية، وسوف يصبح كذلك في الولايات المتحدة أيضًا. وقد توسّع على نحوٍ ملحوظٍ في عشرينات القرن العشرين: على سبيل المثال، لم يصل عدد الطلاب في ثانويات تينيسي إلى عشرة آلاف طالب في العام ١٩١٠؛ أمّا في العام ١٩٢٥، فقد تجاوز عددهم خمسين ألفًا. وقد أدّى هذا التغيّر الكبير إلى توتّرٍ بصدد ما تعلّمه الدولة، وحين اشتكى برايان من أنّ الكتب التي أقرّتها الدولة عدّت التطوّر أمرًا مسلّمًا به، قدّم دعمًا للأهالي المتململين.

---

(٥٠) مثلما ورد في:
Edward J. Larson, Summer for the Gods: The Scopes Trial and America's Continuing debate Over Science and Religion (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1997).
الصفحة ٢٠-٢١، وانظر أيضًا الصفحة ٣٢.

(٥١) انظر: Larson، الصفحة ٢٠.

(*) قضية أمريكية قانونية شهيرة تعود للعام ١٩٢٥، اتُّهم فيها مدرّسٌ شابٌ اسمه جون سكوبس John Scopes بانتهاك قانون بتلر Butler الذي يجرّم تعليم نظرية التطوّر في المدارس الحكومية (المترجم).

بتشجيعٍ من حملة برايان، أقِرّ في ولاية تينيسي في العام ١٩٢٥ قانونٌ يمنع تعليم أيّ شيءٍ ينكر "قصة الخلق الإلهي للإنسان مثلما وردت في الكتاب المقدّس" ويعلّم بدلاً منها أنّنا ننحدر من "رتبةٍ حيوانيةٍ أدنى". ردًّا على ذلك، عرض الاتحاد الأمريكي للحريات المدنية الدفاع عن أيّ شخصٍ يتحدّى القانون، وتصدّى أستاذ العلوم جون سكوبس للتحدّي بما أصبح يعرف بـ"محاكمة القرد". تطوّع برايان بمجهوده لصالح جهة الاتهام وقام كلارنس دارو **Clarence Darrow** بالدفاع. اليوم، يعرف دارو بأنّه محامٍ أسطوري، لكن في أيّامه، اشتُهر بأنّه محامٍ ملحد. حين كان دارو لا يزال على قيد الحياة، لم يدع أحدًا ينسى أنّه شكّاك،إذ كان بمقدوره أن يحاجج بأنّك أنت نفسك شكّاكٌ أيضًا. يستهل دراسةً عنوانها "لماذا أنا لاأدري" على النحو التالي:

> **اللاأدري شكّاك. تنطبق الكلمة عمومًا على أولئك الذين يشكّكون في حقيقة العقائد الدينية المقبولة. كلّ امرئٍ لاأدري في ما يخصّ المعتقدات أو العقائد التي لا يقبل بها. الكاثوليك لاأدريون بالنسبة إلى العقائد البروتستنتية، والبروتستنت لا أدريون بالنسبة إلى العقائد الكاثوليكية. كلّ من يفكّر لاأدريٌّ بصدد شأنٍ ما، وإلاّ فعليه أن يؤمن بأنّه يمتلك المعرفة كلّها. والمكان الصحيح لمثل هذا الشخص هو مستشفى المجانين أو دار ضعاف العقول. وبكلماتٍ شعبيةٍ أقول: اللاأدري هو شخصٌ يشكّك في المعتقدات الرئيسية في الإيمان المسيحي أو لا يؤمن بها أصلاً[٥٢].**

---

(٥٢) انظر:
Clarence Darrow, "Why I Am an Agnostic" in Why I Am an Agnostic and Other Essays (Amherst, NY: Prometheus, 1995).
الصفحة ١١.

وبعد أن يخرج قارئه ممّا هو فيه، ينقضّ قائلاً:

أنا لاأدريٌّ بصدد مسألة الله... منذ أنّ توقّف الإنسان عن أن يعبد علنًا إلهًا بشري الصفات وراح يتحدّث بغموضٍ وعلى نحوٍ غير مفهومٍ عن قوّةٍ ما في الكون، أعلى من الإنسان، مسؤولةٍ عن وجود الإنسان والكون، فلا يمكن أن يقال عنه إنّه يؤمن بالله. لا يستطيع المرء أن يؤمن بقوّةٍ إلاّ بوصفها قوّةً تنتشر في المادّة وليست كينونةً فرديةً(٥٣).

من الطريف أن نرى إعادة اختراع وجهة نظر هيوم بصدد أنّ "الله" الذي يقودنا العقل إليه يحتاج اسمًا آخر. ثمّ يشرح دارو أنّ العلم يبني السكك الحديدية والجسور، والسفن البخارية، وخطوط البرق، والمدن، وأنابيب المياه؛ والعلم يواصل تزويدنا بالطعام و"الآلاف المؤلّفة من الأشياء المفيدة التي نجدها الآن ضروريةً جدًّا للحياة". كما أنّ العلم يحتاج إلى الشك: "من دون الشكوكية والشك، لم يكن ممكنًا أن يوجد أيٌّ من هذه الأشياء". ويكفي كسببٍ لذلك أنّ: "مخافة الله ليست رأس الحكمة"، بل موت الحكمة. "الشكوكية والشك يؤدّيان إلى الدراسة والاستقصاء، والاستقصاء رأس الحكمة"(٥٤).

الشخصية الأخيرة في قضية محاكمة سكوبس هي مينكن **H. L. Mencken**، أبرز صحفيٍّ وناقدٍ أمريكيٍّ في عصره، وكان شكّاكًا متحمّسًا. نشرت مؤخرًا سيرةً ذاتيةً له بعنوان: "المتشكّك"، وكان موقفه حادًّا بخاصةٍ حين يتطرّق إلى الدين -

(٥٣) انظر: Darrow، الصفحة ١٢.

(٥٤) انظر: Darrow، الصفحة ١٩.

نحت عبارة "الحزام المتدين" ولم يكن ذلك مديحًا[٥٥]. كتب مينكن كثيرًا في انتقاد أصولية برايان، فوظفه الاتحاد الأمريكي للحريات المدنية مستشارًا لديه. كما كتب تقارير حول المحاكمة التي احتلّت مكانةً كبيرةً في الذاكرة القومية. كان القاضي معاديًا للتطوّر ورفض أن يسمح للشهود العلميين بالتحدث عن قيمة النظرية. وبناءً على نصيحة مينكن، استدعى الدفاع برايان للشهادة، فذهب عن طيب خاطر، سعيدًا بالفرصة المتاحة له للدفاع عن الدين، لكنّ دارو أمضى معه يومًا شاقًا. أدّى بثّ المحاكمة إذاعيًا والبرقيات التي أرسلها المراسلون إلى نشر إيمان برايان الحرفي بالكتاب المقدس لتعلم به أمريكا كلها، ووجدت أمريكا ذلك الإيمان منافيًا للعقل. كان ذلك واضحًا على الفور، وفي اليوم التالي حذف القاضي شهادة برايان من المحضر، طالبًا من المحلّفين أن يقرّروا فقط إن كان سكوبس قد علّم التطوّر. وجده المحلّفون مذنبًا، لكنّ دارو ومينكن والشكّ ربحوا معركة الرأي العام. بالنسبة إلى عددٍ كبيرٍ من المؤمنين، أصبحت عقيدة الشكّاك القدامى في أنّ الحياة والبشرية تطوّرتا تطوّرًا طبيعيًا تتمتّع بما يكفي من التوثيق كي لا تنبذ، فقبلوها لكنّهم بقوا مؤمنين. وبالنسبة إلى آخرين، كان رفض عقيدة الشكّاك القديمة مخرجًا لرفض ثقافة العلم والكوزموبوليتانية. أمّا بالنسبة إلى الشكّاك، فقد كان صعود الداروينية انتصارًا.

حدثٌ أمرٌ مشابهٌ في الفيزياء. فقد ظهرت نظرية النسبية التي وضعها أينشتاين في مطلع القرن، في العام ١٩٠٥، وأيًّا كان ما فهمه الناس منها، فقد كانوا يستطيعون القول إنّ الكون يصبح أكثر غرابةً. صارت الطاقة والكتلة متماثلين على نحوٍ ما؛ نسختان تترجم كلٌّ منهما الأخرى، قابلتان للتحول إحداهما إلى

(٥٥) انظر: Terry Teachout, The Skeptic: A Life of H. L. Mencken (New York: Harper Collins, 2002).

الأخرى. أمّا الزمن، ذلك اليقين الأعظم، فقد بدا وكأنّ سرعته راحت تتباطأ! بدا ميكانيك الكم ومبدأ فيرنر هايزنبرغ **Werner Heisenberg** عن الارتياب وكأنّهما يجعلان الشكوكية القديمة حقيقةً. لقد افترض علم الفيزياء القديم أنّنا نستطيع معرفة مكان الجزيء وسرعته في لحظةٍ بعينها. أمّا ميكانيك الكمّ، فيزعم أنّ هذا الأمر مستحيل، إذ كلّما قسنا موضع جزيءٍ بدقّة، كلما كانت معرفتنا بسرعته أقلّ. هذا هو الارتياب. كان المتشكّكة قد قالوا إنّ حواسّنا وعقولنا لا تستطيع أن تعرف العالم لأنّه غير قابلٍ لأن نعرفه بحواسّنا وعقولنا. وقد توصّل البوذيون إلى الخلاصة عينها. اضطرّ العلماء إلى أن يقرّوا، وعادةً ما يفعلون، بأنّ القدماء قد سبق لهم قول ذلك. وما ضاع في كثيرٍ من الأحيان هو أنّ هذا الشكّ المفهومي يتمتّع بعلاقةٍ تاريخيةٍ متبادلةٍ مع الشكّ الديني ورفض العقائد كلّها.

بحلول الثلاثينيات، أصبح جميع الناس يعرفون ألبرت أينشتاين وعبقريته. أصبح ما يؤمن به أمرًا مهمًا؛ وقد ذاعت عبارته البارعة: "أنا مقتنعٌ بأنّ الله لا يلعب النرد مع الكون" حالما قالها. لكنّ تعليق أينشتاين كان عن دور الحظّ، لا عن وجود الله. ففي حديثه عن الدين، كان يترك انطباعًا مختلفًا. ففي العام ١٩٢١، سأله رابي من نيويورك إن كان يؤمن بالله، فأجاب: "أنا أؤمن بإله سبينوزا الذي يكشف نفسه في التناغم المنتظم للوجود، لا بإلهٍ يتدخّل بمصائر الكائنات البشرية وأفعالها"(٥٦). كان أينشتاين عميق التفكير وحكيمًا، ولم يبدُ أبدًا وكأنّه يجيب عن السؤال بحماسةٍ يمكن أن تُفهَم بأنّها عدم إيمانٍ صريح. وفي رسالةٍ خاصة، كتب متأسّفًا: "إنّ ما تقرؤه عن قناعاتي الدينية كذبٌ بالطبع، كذبٌ يتكرّر بانتظام. أنا لا

---

(٥٦) انظر: Ronald W. Clark, Einstein: The Life and Times (New York: Avon, 1984)، الصفحة ٥٠٢.

أؤمن بإلهٍ شخصيٍّ ولم أنكر ذلك قطّ، بل عبّرت عنه بوضوح. إن كان في داخلي شيءٌ يمكن أن يُدعى بالديني، فهو الإعجاب العميق ببنية العالم مثلما يستطيع علمنا أن يكشفه"(٥٧). كانت خشيته من الله حقيقية، لكن ينبغي ألاّ نقرأها خطأً بوصفها صوفية. انظروا إلى هذا التعليق المبكّر وإلى تعليقٍ آخر متأخّر: في العام ١٩٢١، كتبت إليه امرأةٌ تسأله عن معتقداته، وأجاب أينشتاين بأنّ "الميل الصوفي في عصرنا" الواضح في "الثيوصوفية"(*) والروحانية" يبدو له "من أعراض الضعف والارتباك"(٥٨). وأضاف: "بما أنّ تجاربنا الداخلية تتمثّل في إعادة إنتاج الانطباعات الحسّية ودمجها، فإنّ مفهوم الروح من دون جسدٍ يبدو لي فارغًا ومجرّدًا من المعنى". وفي العام ١٩٥٣، كتبت امرأةٌ لأينشتاين تسأله عن الحياة بعد الموت، فأجاب: "أنا لا أفكّر في خلود الفرد، وأعدّ الأخلاق أمرًا يخصّ الإنسان وحده ولا توجد وراءها سلطةٌ فوق بشرية"(٥٩).

في العام ١٩٣٢، ألقى أينشتاين خطابًا بعنوان: "معتقدي" في الرابطة الألمانية لحقوق الإنسان في برلين. إنّه مقطعٌ رائع. يبدأ أينشتاين بالقول: "يبدو وضعنا على هذه الأرض غريبًا". نحن جميعًا نبدو هنا "على نحوٍ غير إرادي وغير مدعوّين لإقامةٍ قصيرة"، من دون أن نعرف شيئًا عن السبب. "في حياتنا اليومية،

---

(٥٧) انظر:

Helen Dukas and Banesh Hoffman, eds., Albert Einstein, the Human Side: New Glimpses from His Archives (Princeton: Princeton Univ. Press, 1979) .

الصفحة ٤٣.

(*) الثيوصوفية: معتقدات حركة حديثة نشأت في الولايات المتحدة الأمريكية في العام ١٨٧٥ وبنيت في المقام الأول على أساسٍ من التعاليم البوذية والبراهمية (المترجم).

(٥٨) انظر: Dukas and Hoffman، الصفحة ٤٠.

(٥٩) انظر: Dukas and Hoffman، الصفحة ٣٩.

نشعر فقط بأنّ الإنسان موجودٌ من أجل الآخرين، من أجل من نحبّهم ومن أجل كائناتٍ كثيرةٍ أخرى يرتبط قدرها بقدرنا". وهذا الحبّ قد تناغم عبر خشية الله.

أجمل وأعمق تجربةٍ يمكن أن يعيشها الإنسان هي معنى المبهم. إنّه المبدأ الكامن في الدين وأيضًا في كلّ المساعي الجدّية في الفن والعلم. من لم يعش هذه التجربة أبدًا يبدو لي أعمى على الأقل، إن لم يكن ميتًا. أن يدرك المرء أنّه يوجد خلف أيّ شيءٍ يمكن أن يختبره شيءٌ لا يستطيع عقلنا إدراكه ويصلنا جماله وسموّه على نحوٍ غير مباشرٍ فقط وبوصفه انعكاسًا واهنًا، هذا تديّن. أنا متديّنٌ بهذا المعنى. بالنسبة لي، يكفي أن أشعر بالدهشة أمام تلك الأسرار وأسعى بتواضعٍ لأن يتشبّث عقلي بصورةٍ مجرّدةٍ بالبنية الشامخة لكلّ ما هو موجود"(٦٠).

مثلما كان الأمر بالنسبة إلى عديدٍ من أولئك الذين يكرّسون حياتهم لدراسة الكون، يبدو أنّه كان بالنسبة إلى أينشتاين مدرسةً للتبجيل والعقل في آنٍ معًا.

في الوقت عينه تقريبًا، حدثت ثورةٌ مفاهيميةٌ أخرى. فقد نشر سيغموند فرويد كتابه المبكّر "دراسات في الهستريا" في العام ١٨٩٥ و"تفسير الأحلام" في العام ١٨٩٩، لكنّ عمله حوّل كثيرًا من الثقافة الغربية في العقود الأولى من القرن العشرين. كان والد فرويد مفكّرًا حرًّا، انعتق من الحياة الضيّقة المغلقة في غاليسيا وأنشأ أولاده وفق مزاجٍ علماني في عالمٍ علماني. وعلى الرغم من أنّ فرويد كان يهوديًا، فإنّ نقده للدين استهدف الكنيسة الرومانية الكاثوليكية التي أحاطت به في فيينا، إذ وجدها قمعيّةً تجاه رعيتها ومعاديةً للسامية تجاه اليهود(٦١). في وقتٍ

---

(٦٠) انظر: Michael White and John Gribbin, Einstein: A Life in Science (New York: Dutton, 1994)، الصفحة ٢٦٢.

(٦١) انظر: Philip Rieff, Freud: The Mind of the Moralist (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1959)، الصفحة ٢٥٨.

مبكّر، أثّرت أعمال فرويد في تاريخ الشكّ على نحوٍ مهمٍ، لكنّه عامّ. وقد أظهرت المنظومة الأخلاقية البشرية والتمدّن بوصفهما قشرةً رقيقةً تغطّي كتلةً من الشهوات والاحتياجات العمياء. حتّى التضحية النبيلة بالنفس أضحت قابلةً للاختزال بتلبية حاجةٍ شخصيةٍ نفسيةٍ ما. أين يمكن موضعة الخير والشر، ناهيك عن الإثم والطهارة، في مثل هذا المخطّط؟ هنالك أيضًا في التحليل النفسي دافعٌ لتحرير الناس من الروابط غير الضرورية، وكان ينظَر عادةً إلى الروابط الدينية بوصفها من النوع غير الضروري.

يلعب فرويد أيضًا دورًا لافتًا في تاريخ الشكوكية. فمن جانب، اقترح تحليله للإكراه والوهم بقوّةٍ أنّ المتشكّكة كانوا محقين حين شكّوا في قدرتنا على رؤية العالم. ومن جانبٍ آخر، قدّم مساعدةً كبيرةً في تصحيح رؤية المرء لمشكلاته بحيث يمكن معرفة العالم بأشدّ وضوحٍ ممكن. رأى فرويد الدورين، لكنّه رأى نفسه أكثر بكثير في الدور الثاني. ومثلما كتب في رسالة خاصة، شعر بأنّ ما صنعه للعقل البشري يعادل ما صنعه كوبرنيك للكون وما صنعه داروين لأصولنا[٦٢]. لم يضع نفسه كثيرًا في تاريخ الشكّ، أو في أي تاريخٍ فكري. لكن مثلما كتب فيليب رييف **Philip Rieff**، "أقرّ في جلساته الخاصة بوجود صلاتٍ فكريةٍ بعيدة – مع كانط وفولتير وفيورباخ"[٦٣]. كما اعترف بأنّ "إرادة" شوبنهاور كانت مثلها مثل الرغبة اللاإرادية[٦٤].

في كتاب "الطوطم والتابو" الذي نشره فرويد في العام ١٩١٣، يبدو أكثر تحديدًا بصدد الشك. فقد بيّن فيه أنّ أصلَ الدين يكمن في القتل البدائي للأب،

(٦٢) انظر: Rieff، الصفحة ٧٠.

(٦٣) انظر: Rieff، الصفحة ٢٤.

(٦٤) انظر: Rieff، الصفحة ٣٦.

الذي يقوم به الأخوة: تمضي بنا الشعائر الدينية عبر قتـل الأب والتهـام جثمانـه؛ يستخدَم الغياب المتردّد لصوته المستبدّ أساسًا لله. يشرح فرويد أنّ مفهـوم المقـدّس والمدنّس برمّته قد نشأ من تحريم سفاح القربى. حتّى الآن، لم تقم فكرة أنّ الدين قـد اختُرِع ردًا على احتياجات الإنسان بتجريد الدين حقًا من أهليته، بمـا أنّ المـؤمنين كانوا يستطيعون أن يقولوا: أجل، الحاجة هي الدلالة التي يقدّمها لنا الله على وجوده. ومثلما يشرح رييف، ففي حين كان يمكن دمج الانتقادات الأخرى للعقيدة في الـدين، لم يكن ممكنًا دمج أعمال فرويد فيه، لأنّه "ليست هنالك حاجةٌ دينيةٌ متمايزة – هنالك حاجةٌ نفسيةٌ فقط"(٦٥). إذا ما آمنّا بأنّ تاريخ عائلتنا الأولى هو الذي يـصوغنا علـى نحوٍ عميق، تكون فكرة الله بوصفه تعبيرًا عن مشاعرنا تجاه الأبوين فكرةً إكراهيـة. إذا آمنّا بوجود العُصابات، يبدو كثيرٌ من السلوك الديني نفسانيًا.

لكنّ كتاب فرويد "مستقبل وهم" (١٩٢٧) هو الذي أدخله صـفوفَ الـشكّاك العالميين. تستغرق قراءة هذا الكتاب وقتًا، لكنّنا نتعرّف فيه علـى صـديقٍ قـديم. ففي الفصل الرابع من تاريخنا هذا، شاهدنا محاورة شيشرون "طبيعة الآلهـة"، ثـمّ رأينا في الفصل الثامن أنّ كتاب هيوم "محاورةٌ في الدين الطبيعي" استعار بنيته من شيشرون وأعاد تصوّر الشخصيات. كلاهما استخدما التضليل في تقييمهما النهـائي لمن فاز في النقاش. لاحقًا، أعاد شوبنهاور تخيل المحادثة بوصفها "محـاورةً فـي الدين" مع الفيلسوف فيلاليثيس **Philalethes**، متحدثًا إلى ديموفيلس **Demopheles**، الشعب. لم يكن سجال شوبنهاور حقًا حول طبيعة الآلهة، بل حول ما إذا كان ينبغي التبشير بالحقيقة أو أن يترَك لجماهير الشعب الدين الذي يحتاجونه. فـي النهايـة، يعلن تعادل الطرفين. أمّا كتاب "مستقبل وهم"، فقد صاغه فرويد إلى حدٍّ ما بأسلوب

---

(٦٥) انظر: Rieff، الصفحة ٢٧١.

محاورة شوبنهاور[٦٦]. بعد بضعة فصول، يشرح المؤلّف كيف أنّه قرّر، للإبقاء على حجّته قويّةً، أن "أتخيّل أنّ لديّ خصمًا يتتبّع حججي بارتياب" و"سوف أسمح له بإقحام بعض الملاحظات"[٦٧]. كانت تلك شخصية ديموفيلس، وتناقش الاثنان على مدى ما تبقّى من الكتاب. على الرغم من أنّ فرويد يقرّ بأنّ الدين يقدّم لمعظم الناس معرفتهم الطفيفة الوحيدة بالعالم الفلسفي وفرصتهم الوحيدة للتفكير في الكون، لكنّه يعتقد بأنّهم يستطيعون تقديم أداءٍ أفضل.

يدعو فرويد ذلك نضجًا. يقول إنّ الدين "فيه نموذجٌ أصليٌّ طفولي"[٦٨]. فقد وُلد من شعور الطفل تجاه الوالد، ثمّ في سنّ الرشد، وسن رشد الإنسانية، غالبًا ما أبقاه خوف توبيخ الجماعة.

ينبغي ألاّ يفترض أحدٌ أنّ ما قلتُه عن تعذّر سبر حقيقة العقائد الدينية يتضمّن أيّ جديد. لقد شعر به في كلّ الأزمنة – من دون شكٍّ أيضًا، جميع الأسلاف الذين أورثونا ذلك الإرث. عديدٌ منهم كان لديهم على الأرجح نفس الشكوك التي لدينا، لكنّ الضغط الممارس عليهم كان أقوى من أن يتجرؤوا على التفوّه به. ومنذ ذلك الحين، فإنّ عددًا لا يحصى من الناس قد عذّبتهم شكوكٌ مماثلةٌ وكافحوا لإخمادها، لأنّهم اعتقدوا أنّ من واجبهم أن يؤمنوا[٦٩].

---

(٦٦) في الصفحة ٢٩٥، يقول رييف Rieff: "كان من المفترض بي أن أخمّن بأنّ فرويد قد قرأه، بسبب قرب حواره الشديد منه في كتابه: "مستقبل وهم The Future of an Illusion"".

(٦٧) انظر: Sigmund Freud The Future of an Illusion, ed. Peter Gay (New York: Norton, 1961)، الصفحة ٢٦.

(٦٨) انظر: Freud، الصفحة ٢١.

(٦٩) انظر: Freud، الصفحة ٣٤.

تتمثّل رسالة الكتاب في أنّ الوهم يختلف عن الخطأ؛ إنّه خطأٌ متعمّد. ولأنّنا نريد بقوّةٍ مواساة الله لنا، والجنّة، والغاية، والنظام الأخلاقي، علينا أن نعترف بأنّ الدين خطأٌ متعمّدٌ ووهم. ومثلما يكون مفاجئًا إذا تحوّلت رغباتنا إلى الحقيقة، "سيكون أكثر روعةً لو أنّ أسلافنا البائسين والجاهلين والمضطهدين نجحوا في حلّ ألغاز الكون الصعبة تلك كلّها"(٧٠). أضاف فرويد ازدراءً لأولئك الذين يؤمنون بأنّنا لا نستطيع معرفة شيءٍ عن حقيقة طبيعة الأشياء، وبالتالي فإنّنا "تستطيع بالقدر نفسه" أن نؤمن بالله. "إذا كانت هنالك حالة عذرٍ واهٍ، فإنّها موجودةٌ هنا. الجهل هو الجهل؛ ليس صحيحًا الاعتقاد بإمكانية أن يستمدّ منه أيّ شيء"(٧١). بالتالي، فكرة الله الإيماني هي فكرةٌ خاطئةٌ بالنسبة إليه. أمّا إله الفلاسفة، فلم ينل حظًّا أوفر في النجاح: "يبسط الفلاسفة معنى الكلمات حتّى لا يبقى من معناها الأصلي شيءٌ إلاّ بصعوبة. وهم يطلقون اسم 'الله' على تجريدٍ مبهمٍ خلقوه لأنفسهم؛ وبعد أن يفعلوا ذلك، يستطيعون أن يقفوا أمام العالم كلّه بوصفهم ربوبيين، مؤمنين"(٧٢). بل إنّهم زعموا بأنّ ذلك كان مفهومًا أعلى لله، "على الرغم من أنّ إلههم لم يعد أكثر من ظلٍّ واهٍ ولم يعد تلك الشخصية الرائعة في العقائد الدينية"(٧٣). إنّها تلك الفكرة مرّةً أخرى.

يستهل ديموفيلس فرويد المغمور الفصلَ قبل الأخير، حيث يسأل: "ألم تتعلّم شيئًا من التاريخ؟" يذكر الثورة الفرنسية وروبسبيير و"كم كانت حياة التجربة قصيرةً وكم كانت غير فعّالةٍ على نحوٍ بائس"(٧٤). علاوةً على ذلك، "تتكرّر التجربة

---

(٧٠) انظر: Freud، الصفحة ٤٢.

(٧١) انظر: Freud، الصفحة ٤١.

(٧٢) انظر: Freud، الصفحة ٤١.

(٧٣) انظر: Freud، الصفحة ٤١.

(٧٤) انظر: Freud، الصفحة ٥٩.

عينها في روسيا حاليًا، وينبغي ألاّ نشعر بالفضول بصدد مآلها". ثمّ يسأل، أليست حاجة الناس للدين واضحة؟[٧٥] فيجيب فرويد بأنّ الناس يستطيعون التعامل مع صدمة الحقيقة:

سوف يضطرّون لأن يقرّوا لأنفسهم بالمدى الكامل لعجزهم وتفاهتهم في آلة الكون؛ لم يعودوا يستطيعون أن يكونوا مركز الخلق، ولا عادوا موضع الرعاية الرهيفة من جانب العناية الإلهية الرحيمة... لكن لا شكّ في حتمية التغلّب على الصبيانية... نستطيع أن نسمي ذلك "تربيةً على الواقع". هل أنا بحاجةٍ لأن أعترف لك بأنّ الهدف الوحيد لكتابي هو الإشارة إلى ضرورة تلك الوثبة إلى الأمام؟

أنتم خائفون على الأرجح من ألاّ يتحمّلوا الاختبار القاسي، أليس كذلك؟ حسنًا، دعونا على الأقل نأمل في أن يفعلوا. ليس أمرًا نافلاً بكل المقاييس أن نعرف بأنّ شخصًا ما يلفَظ بناءً على مصادره هو. يتعلّم المرء آنذاك أن يحسن استخدام تلك المصادر. والبشر ليسوا مجرّدين تمامًا من الدعم. فمعرفتهم العلمية قد علّمتهم كثيرًا من الأمور منذ أيام الطوفان... وبوصفهم ملاّكين صغارًا نزيهين لهذه الأرض، سوف يعلمون كيف يزرعون ما يملكونه منها بحيث تدعمهم... سيفلحون على الأرجح في إنجاز وضعٍ تصبح فيه الحياة مقبولةً للجميع ولا تعود الحضارة تقمع أحدًا. بالتالي، مع أحد أصحابنا من غير المؤمنين، سوف يكونون قادرين على أن يقولوا من دون ندم: "لقد تركنا السماء للملائكة والعصافير"[٧٦].

صاحبنا غير المؤمن الذي كتب ذلك البيت الأخير هو الشاعر هاينه. كان هاينه قد نحت كلمة **Unglaubensgensossen**، إشارةً إلى سبينوزا.

---

(٧٥) انظر: Freud، الصفحة ٥٩.

(٧٦) انظر: Freud، الصفحة ٦٢-٦٣.

في القسم الأخير من الكتاب، يحاول فرويد أن يشرح لخصمه المتخيّل، على نحوٍ أشبه بالاعتذار، لماذا يزعج الإنسانية بهذه الدعوات إلى الشك. استمعوا إلى الحذر في لغة فرويد: "انظر إلى محاولتي كما هي. عالمٌ نفسيٌّ لا يضلّل نفسه بصدد صعوبة العثور على مرتكزات المرء في هذا العالم، يقوم بمسعى لتقدير مدى تطوّر الإنسان" يستند إلى حصيلة عمرٍ من دراسة الأطفال والبالغين. في هذه السيرورة، "تقحِم نفسَها عليه فكرة أنّ الدين قابلٌ للمقارنة مع عصاب الطفولة، ويكون متفائلاً بما يكفي لافتراض أنّ الجنس البشري سوف يتغلّب على ذلك الطور العصابي". هل يستطيع المرء أن يلومه على ما قاله؟ في نهاية المطاف، قال فرويد إنّه عرف احتمال أن يكون العالِم النفسي (هو نفسه) على خطأ: "ربّما لا تكون تلك المكتشفات الناجمة من علم النفس الفردي كافيةً، ولا يكون تطبيقها على الجنس البشري مبررّرًا، ولا يكون تفاؤله ذا أساس. أنا أسلّم لك بكلّ هذه الأمور المشكوك فيها. لكن كثيرًا ما لا يستطيع المرء أن يلجم نفسه عن قول أفكاره، ويسامح نفسه على أساس أنّه لم يحمّلها أكثر ممّا تستحق"[٧٧]. كان فرويد يمتلك منهجًا للعمل تجاه ما أطلق عليه تسمية الرشد، وتمكّن بالتالي من تخيّل أنّ الجماعة بأكملها ربّما تتطوّر، وقد سهّل ذلك التصوّر افتراض أنّ المجتمع يمكن أن يستغني يومًا ما عن الدين.

تلقى فرويد سوء المعاملة إلى حدٍّ ما من أشدّ تلاميذه إخلاصًا بصدد أفكاره حول الدين. فبالنسبة إلى رييف، نبوغ فرويد خذله لسببٍ ما في موضوع الدين:

> **إنّ عدم تحيّز فرويد المعتاد قد خذله هنا. ففي مواجهة الدين، يظهر التحليل النفسي كما هو: آخر صيغةٍ عظيمةٍ في علمانية القرن التاسع عشر، مجهزةٍ بعقيدةٍ وعبادةٍ بديلة – رحبة،**

---

(٧٧) انظر: Freud، الصفحة ٦٨.

شاملة، مشابهة في المرتبة للتفاضل الاجتماعي لدى النفعيين، تبجيل المجتمع الكوني عند كونت، التاريخية الديالكتيكية عند ماركس، لا أدرية سبنسر التي يمكن توسيعها إلى ما لا نهاية. إنّ أوّل ما يؤثّر في الطالب الذي يدرس علم نفس الدين عند فرويد هو حدّه السجالي[٧٨].

يذكّر بيتر غاي **Peter Gay** قرّاءه بأنّ "الناقد قد يقول بأنّه كان يبحث فحسب عن أسبابٍ تبدو علميةً لتأكيد موقفه المناهض للدين"[٧٩]. صحيحٌ أنّ علمانية القرن التاسع عشر كانت حركةً شديدة الخصوصية – فقد استندت إلى الانتقال إلى الديمقراطية ومماهاة الدين بالسلطة القاسية والظلامية – وكان فرويد على قيد الحياة ويعمل ضمن تلك الحركة العلمانية. لقد استخدم بعضًا من أدواتها، وتشكّل تفكيره وفقها. لكنّ قراءةَ أعماله تدلّ على أنّه لم يكن فظًّا يقاضي الله بسبب غضبه من الكنيسة. كان فرويد جزءًا من تاريخٍ طويلٍ ويقظٍ للشكّ. لا تقتصر صحبته على ميل وكونت وماركس وسبنسر، بل تضمّ أيضًا شيشرون ومونتين وشوبنهاور وهيوم.

فلاسفة العلوم والصمت وسيزيف *Sisyphus*

امتلأت فلسفة القرن العشرين بشكّاكين مفوّهين وملتزمين. في دراسة راسل "لماذا لست مسيحيًا" (محاضرة ألقاها في العام ١٩٢٧)، أحيا مقاربةً قديمةً: عدّد البراهين على وجود الله ولماذا لم تعد قائمة. إليكم مناقشته للفكرة الخاصة بوجود علّةٍ أولى:

---

(٧٨) انظر: Rieff، الصفحة ٢٥٧.

(٧٩) انظر: Gay, "About This Book", in Freud, Future of an Illusion، الصفحة xxiii.

لوقتٍ طويل، قبلتُ حجّة العلّة الأولى، حتّى قرأت ذات يوم، وكنت في العشرين من عمري، السيرة الذاتية لجون ستوارت ميل، ووجدت فيها الجملة التالية: "لقد علّمني والدي أنّ سؤال 'من خلقني؟' غير قابلٍ للإجابة، لأنّه يقترح فورًا السؤال التالي: 'من خلق الله؟'" لقد وضّحت لي هذه الجملة البسيطة جدًّا، كما لا زلت أعتقد، زيف حجّة العلّة الأولى[٨٠].

إذا كان لابدّ من وجود سببٍ لكلّ شيء، فما سبب وجود الله؟ "إن كان يمكن أن يوجد أيّ شيءٍ من دون سبب، فيمكن أن يكون كذلك أيضًا بالنسبة إلى العالم مثلما هو بالنسبة إلى الله، وبالتالي لا يمكن أن تكون هنالك أيّ صلاحيةٍ لهذه الحجة". ثمّ تطرّق راسل إلى "حجّة القانون الطبيعي"، التي حاولت أن تبرهن على وجود الله عبر وجود قوانينه الطبيعية. لم يصمد ذلك أيضًا، لأنّه "في أيامنا هذه"، بوجود أينشتاين، "لم يعد لديك ذلك القانون الطبيعي الذي كان لديك في نظام نيوتن، حيث تتحرّك الطبيعة بأسلوبٍ متّسقٍ لسببٍ لا يستطيع أحدٌ فهمه". وعلى حجّة أنّ العالم يحتاج صانعًا، يذكر راسل داروين. ليست هنالك أسبابٌ وجيهةٌ للإيمان، لكنّ ذلك لم يردع الناس. كتب راسل: "سوف تعلمون جميعًا، بطبيعة الحال، أنه كانت توجد في الأيام الخوالي ثلاث حججٍ عقليةٍ على وجود الله، تخلّص منها كلّها إيمانويل كانط"، وعلى الرغم من ذلك، "لم يكد يتخلّص من تلك الحجج حتّى اخترع حجّةً جديدةً، حجّةً أخلاقيةً، أقنعته تمامًا"[٨١]. وأضاف راسل: "كان شبيهًا بأناسٍ

---

(٨٠) انظر:
Bertrand Russell, Why I Am Not a Christian and Other Essays, ed. Paul Edwards (London: Unwin, 1957)
الصفحة ١٥.

(٨١) انظر: Russell, Not a Christian، الصفحة ١٩.

كثيرين: كان متشكّكًا في الأمور العقلية، لكنّه آمن ضمنيًا في الأمور الأخلاقية بالمبادئ التي تشرّب بها وهو طفل". كتب راسل متأمّلاً: كان "المحلّلون النفسيون" محقّين؛ إذ تتمتّع "تداعياتنا المبكّرة جدًا بسطوةٍ أقوى بكثيرٍ علينا" من سطوة تجاربنا التالية. انتقد ذلك الشكاك الحديث البراهينَ الفلسفية، ولوّح بقبضته ضدّ (توعّد) العدالة، ودوّن على عجلٍ ملاحظةً فرويديةً عن أوهام المؤمنين.

لم يقلق راسل من فكرة أنّه ينبغي ألاّ تُنثَر بذور الشكّ وسط الجماهير. كان متأكّدًا من أنّ الشكّ وجيه. وبحسب تعبيره، "نحن نريد أن نقف على أقدامنا وننظر إلى العالم بإنصافٍ واعتدال – حقائقه الجيدة، وحقائقه السيئة، وجمالياته، وبشاعاته؛ انظروا إلى العالم كما هو ولا تخشوا منه"[٨٢]. بالنسبة إليه، فكرة الله مستقاةٌ من "أشكال الاستبداد الشرقي القديم" وهي "ليست جديرةً أبدًا بالبشر الأحرار". في كتاب راسل "هل أنا ملحدٌ أم لاأدري؟" المنشور في العام ١٩٤٧، يقول إنّه لا يستطيع أن يبرهن "إن كان الرب المسيحي أو آلهة هوميروس موجودة، لكنّي لا أعتقد أنّ وجودها بديلٌ محتملٌ بما يكفي كي يُنظر إليه بجدّية"[٨٣].

حصل راسل على جائزة نوبل للآداب للعام ١٩٥٠. وفي العام ١٩٥٤، نشر كتابًا عن الأخلاق، وبعد أن رأى أهوال القرن، قدّم الوصف التالي للشكّ الحديث: "لا أعتقد أنّ اضمحلال الإيمان العقائدي يمكن أن يقوم بأيّ شيءٍ إلاّ الخير. أنا أقرّ من فوري أنّ الأنظمة الجديدة للعقيدة، كنظامي النازيين والشيوعيين، هي أسوأ حتّى من الأنظمة القديمة، لكنّها لم تكن لتتمكّن أبدًا من أن تحرز سيطرةً على

---

(٨٢) انظر: Russell, Not a Christian، الصفحة ٢٦.

(٨٣) انظر:

Russell, "Am I an Atheist or an Agnostic?", in Russell, Atheism: Collected Essays (New York: Arno & New York Times, 1972)

الصفحة ٥.

عقول البشر لولا تشرّب الشبيبة بالعادات العقيدية الأرثوذكسية". وشرح راسل أنّ لغة ستالين هي بخاصّةٍ "مليئةٌ بذكريات المعاهد اللاهوتية". "ما يحتاجه العالم ليس العقيدة، بل نزوع التحقيق العلمي، المترافق مع الإيمان بأنّ تعذيب الملايين غير مرغوب، سواءٌ أقام به ستالين أو إلهٌ يتصوّره المؤمن على شاكلته"(٨٤). بالتالي، يستطيع الشكّاك أن يلوم الدين، بدلاً من الشكّ، على تديّن الدولة الحديثة، لكنّ المسألة الرئيسة هنا هي أنّ حرّية الفكر أفضل من دين الدولة أو إلحادها.

قدّم راسل مساهماتٍ كبرى في الأخلاق وعلم نظرية المعرفة ومضى بالمنطق بعيدًا عن المنطق السكولائي الذي ساد طويلاً. كما أنّه ضمّ صوتًا جديدًا إلى الشكّ المُرضي. شرح قائلاً: " أؤمن بأنّ مآلي الفساد، ولن يبقى شيءٌ من ذاتي. لست شابًا، كما أنّني أحبّ الحياة. لكن عليّ أن أزدري الارتجاف برعبٍ أمام فكرة الهلاك. لا يقلل من حقيقة السعادة أنّها ستصل إلى نهايةٍ يومًا ما"؛ لا يفقد الفكر والحبّ قيمتهما لأنّهما ليسا أبديين. كما هو حال الشكّاك الآخرين، يقول راسل بأنّ الشكّ لطيفٌ بعد الصدمة الأولى: "حتى إذا جعلتنا نوافذ العلم المفتوحة في البداية نرتعش بعد دفء الداخل المريح الذي تبثّه الأساطير التقليدية المؤنسنة، فإنّ الهواء النقيّ يجلب في نهاية المطاف النشاط، كما أنّ الفضاءات الرحبة تتمتّع بروعةٍ خاصّةٍ بها"(٨٥). بالنسبة إلى المتنوّرين، يمكن أن يكون الكون مسكنًا رائعًا.

لم يكن دائمًا سهلاً سماع صوت النساء من الشكّاك، على الرغم من أننا رأينا بأنّ الزيجات كانت تتمّ في أحيانٍ كثيرةٍ على أساس الشكّ الديني المشترك.

---

(٨٤) انظر: Russell, Human Society in Ethics and Politics (New York: Simon & Schuster, 1954)، الصفحة ٢٠٨.

(٨٥) انظر: Russell, What I Believe, (New York: Dutton, 1925)، الصفحة ١٣.

أصبحت دورا بلاك راسل Dora Black Russel (١٨٩٤-١٩٨٦)، زوجة راسل، مفكّرةً حرّةً وهي لا تزال صغيرة السنّ، وانضمّت إلى جمعيةٍ محلّيةٍ للملحدين حين كانت لا تزال في المدرسة الثانوية. بعد أن تزوّجت برتراند وسافرت، ازداد ميلها لاعتبار الدين سيئًا أكثر منه خاطئًا. تناول كتابها الأول "هيباشيا" (١٩٢٥) حرّيــة المرأة الإنجابية والجنسية، لكنّه كان يتضمّن - ومثلما يوحي بــه عنوانـــه - نقــدًا للمسيحية. أمّا في كتابها "دين عصر الآلات"، فقد كتبت: "حين ينصّب ذَكَرُ الأنواع، المفتون بتحديقه إلى النجوم، إلهًا خارج كوكبه بوصفه حكَمًا لكلّ الأحداث التي تقع فيه، ويجحد الطبيعة والجنس معًا، من أجل حلمٍ موعودٍ بحياةٍ مستقبلية، فهو يــدير ظهره إلى الحياة الخلاّقة والإلهام الكامنين في داخله وفي علاقته مع المرأة. عــين الحقيقة أنّه باع حقّ مولده مقابل كميّةٍ من الحساء"(٨٦). من المفترض ألاّ تكون آخر المنظّرين الذين افترضوا أنّ الدين إنكارٌ لما هو حقيقيٌّ وصالحٌ في الحياة - العمل والحب والأولاد واللعب. سوف يدافع آخرون أيضًا عن زعمها بأنّه في حين اعتنق الرجال فكرة وهمٍ مقدّسٍ يحابيهم، لم يكن العالم الاعتيادي المتروك للنــساء العــالم الحقيقي فحسب، بل كان أيضًا العالم الأفضل.

هنالك شكّاكٌ مختلفٌ جدًّا عرف آل راسل. إنّه لودفيغ فيتجنشتاين الــذي لــم يمضِ به الشكّ إلى حدّ رفض الكتاب المقدّس أو الدين أو الله، وهو على الرغم من ذلك شكّاكٌ أساسي. كان رجلاً ساحرًا، أصغر ثمانية إخوةٍ في أسرةٍ مسرفة الثراء،

---

(٨٦) انظر:

Dora Black Russell, The Religion of the Machine Age.

الصفحة ٢٣٦، مثلما ورد في:

Women Without Superstition, "No Gods—No Masters": The Collected Writings of Women freethinkers of the Nineteenth and Twentieth Centuries, ed. Annie Laurel Gaylor (Madison, WI: Freedom from Religion Foundation, 1997).

الصفحة ٤٢٧.

تخلّى عن ميراثه وعاش حياةً بسيطةً متقشّفة. انتحر ثلاثةٌ من إخوته الأربعة. وحين كان فتيًا، درس الفلسفة في كامبريدج مع برتراند راسل، وكتب في ذلك الوقت كتابًا لامعًا في الفلسفة عنوانه **(Tractatus Logico-Philosophicus)**(*). ثمّ ترك ذلك الفرع لعشر سنوات، وعلّم الأطفال في المدرسة، ثمّ عاد إلى الفلسفة وإلى كامبريدج (كأستاذٍ هذه المرّة) ليكتب ثروةً من مادّةٍ متألّقةٍ بدأت بمساءلة كتابه الأول، "العقد". لم يسلّط الضوء على معظم كتاباته إلاّ بعد وفاته، لكنّ محاضراته كانت قد حوّلت كثيرًا من الفلسفة.

زعم فيتجنشتاين بأنّ الفلسفة هي فقط مسألة عُقَدٍ مفهوميةٍ تربطها اللغة. اللغة معدّةٌ لغرضٍ بعينه؛ وهي تعمل بأساليب غير معتادة تطوّرها الجماعة عبر التاريخ، بحيث يبدو مفهومٌ مثل "الزمن" وكأنّه يحتوي كلّ أشكال المفارقات وهي في واقع الأمر مجرّد مشكلاتٍ في اللغة. نحن نعلم جميعًا ما هو الزمن وكيف نستخدم كلّ المصطلحات المعقّدة لأجله؛ الفلاسفة وحدهم تلتبس لديهم الأمور عبر محاولة حلّ مفارقات اللغة والتأكيد على صورةٍ كلّيةٍ لما تعنيه الكلمة. بالنسبة إلى فيتجنشتاين، يتحدّد المعنى بلعب جماعةٍ معيّنةٍ لعبة اللغة معًا - على الرغم من أنّ الحقيقة توجد حقًّا وتضع حدود أشكال الألعاب التي يمكن لعبها(٨٧). لا تستطيع الفلسفة أن تفكّر خارج لعبة الجماعة، وبالتالي فما تصلح له هو تفكيك أنشوطاتها اللغوية: "الفلسفة معركةٌ ضد افتتان عقلنا بأساليب اللغة"(٨٨). أطلق عليه لقب

(*) العقد المنطقي الفلسفي (المترجم).

(٨٧) انظر:

The formulation is from Hans Sluga "Ludwig Wittgenstein: Life and Work", in The Cambridge Companion to Wittgenstein, ed. Hans Sluga and David G. Stern (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996) .

الصفحة ٢٢.

(٨٨) انظر: Ludwig Wittgenstein, Philosophical Investigations (Oxford: Basil Blackwell, 1958)

الصفحة ١٠٩.

سقراط الجديد وحوّل مسار الفلسفة باتّجاه تفكيك قواعد اللغة ومعناها لفهم الكيفية التي نضفي فيها على الأشياء معانيها. كثيرٌ من الناس، من كونت، على الأقلّ، إلى راسل، اعتقدوا أنّ الفلسفة ستتناول العلم، أنّ العلم هو المقاربة الوحيدة التي صمدت لاستكشاف العالم. أظهر فيتجنشتاين أنّ المشكلات الفلسفية لا تزال تستحقّ أن نتحدّث عنها لأنّه يمكن حلّ خيوطها باللغة، وبما أنّ اللغة هي واقعنا، فإنّ هذه العملية تتضمّن كثيرًا من الأمور تعلّمنا إياها.

عنوان الكتاب الذي كان فيتجنشتاين ينهيه في الأيام التي سبقت وفاته هو "في اليقين"، وكان ردًّا على الشكوكية. وقد زعم أنّ التشكيك مصنوعٌ بطبيعته ضمن دنيا الإيمان بشيءٍ ما: "إذا حاولت أن تشكّ في كلّ شيء، فلن تمضي أبعد من التشكيك في أي شيء"(٨٩). بالنسبة إلى فيتجنشتاين، الشكّ في كلّ شيءٍ أشبه بالبحث عن مفاتيحك عبر فتح الدُرج نفسه مرارًا وتكرارًا: لقد ضاع هدف اللعبة. وهو يعرّف الشكّ الحقيقي بأنّه يعتمد على اليقينيات، وإذا قبلنا ذلك، تصبح حجّة المتشكّك غلطةً. أمّا بالنسبة إلى قلق المتشكّك في أننا نحلم، فإنّ فيتجنشتاين ينكر المشكلة: ما تعتقده وأنت نائم (حتّى لو كان "إنها تمطر" وحدث أنّها تمطر حقًا في الخارج) ليس جزءًا من الحديث: "وافترض أن يقول ببّغاء: 'أنا لا أفهم كلمةً' أو أن يقول فونوغراف: 'هل أنا آلةٌ فقط؟'" إنّهما لا يقولان الحقيقة ولا يكذبان؛ فهما لا يتمتّعان بالمعايير اللازمة ليكونا ضمن الحديث وكذا هو وضع الشخص النائم. ومثلما كتب تلميذ فيتجنشتاين أفروم سترول **Avrum Stroll**، "خلفية الشروط للجزم المحسوس هي، من بين أشياء أخرى، أن يدرك شخصٌ ما تمامًا معنى كلماته ويعِدّها للإدلاء بإفادة"(٩٠). إذا كانت الحياة لعبةً لغوية، فيمكن أن يكون أكثر

(٨٩) انظر: Wittgenstein, On Certainty (New York: Harper, Torchbooks, 1972)، الصفحة ١٨.

(٩٠) انظر: Avrum Stroll, Wittgenstein (Oxford: One World, 2002)، الصفحة ١٤٥.

صوابًا أن نقول بأنّ فيتجنشتاين أعاد كتابة المشكلة الشكوكية أكثر ممّا أخضعها. لكنّ قراءة شكوكية سكستوس أمبيريكوس ومونتين وديكارت قد تكون مزعجةً نوعًا ما – على سبيل المثال، لأنّنا نعلم متى نكون مستيقظين – وهنالك طريقةٌ يمسك فيها كتاب فيتجنشتاين "عن اليقين"بالشكّ حيث تلحّ الشكوكية في طلبه. لكن، ليس اليقين ما بقي لدينا. تتركنا سيرورة فيتجنشتاين بما هو أكبر من وعي أنّنا نسكن عالمًا من الاعتقاد ولا نستطيع أن نرى ما يوجد خارجه.

لم يكن فيتجنشتاين غزيرًا في كتاباته بصدد ما إن كان يؤمن بالله أو الدين. لكنّنا نعلم بأنّه أثنى على التصوف وبأنّ توتّرًا ساد بينه وبين راسل بصدد فكرة راسل عن أنّ العلم هو الطريق إلى الحقيقة. وُلد فيتجنشتاين وتوفي كاثوليكيًا، على الرغم من أنّ ثلاثًا من أسر أجداده الأربعة كانت يهوديةً واعتنقت الكاثوليكية بعد هزيمة نابوليون. نحن نعلم بأنّه عانى من تعارضٍ كبيرٍ بصدد ذلك، بل إنّه كان كارهًا للذات إلى حدٍّ ما. كما نعلم بأنّه حين كان جنديًا في الحرب العالمية الأولى، حمل ترجمات تولستوي للكتاب المقدّس إلى حدّ أنّه عُرف بالفتى الحامل للأناجيل. في العام ١٩٣٨، ألقى فيتجنشتاين ثلاث محاضراتٍ عن الإيمان الديني، وترك لنا طلاّبه ملاحظاتهم. هنا، لم يتحدّث فيتجنشتاين عن إيمانه هو، بل عن المكامن المنفصلة للفرضيات، التي يحتلّها المؤمن وغير المؤمن، بحيث لا يمكن حتّى أن يناقض أحدهما الآخر:

> **إذا سألتني إن كنت أؤمن أو لا أؤمن بيوم الحساب، بالمعنى الذي يؤمن به المتديّنون، لما قلت: "لا. أنا لا أؤمن بأنّه سيحدث أمرٌ كهذا". سيبدو لي جنونًا تمامًا أن أقول ذلك.**

ثمّ أقدّم تفسيرًا: "أنا لا أؤمن بوجود..."، لكنّ المتديّن لن يصدّق أبدًا ما أصفه.

أنا لا أستطيع أن أقول. لا أستطيع أن أناقض ذلك الشخص.

بمعنى أول، أنا أفهم كل ما يقوله – الكلمات الإنكليزية "الله"، "منفصل"، إلخ. أنا أفهمها. أستطيع القول: "أنا لا أؤمن بهذا" وسيكون ذلك حقيقيًا، بمعنى أنّني لا أمتلك تلك الأفكار أو أيّ شيءٍ يمكن أن يرتبط بها. لكن لا أستطيع القول إنّه كان بإمكاني مناقضة الأمر[٩١].

المعنى جزءٌ لا يتجزّأ من بنى المعتقدات. هنالك أيضًا معنى لشكّ فيغنتشتاين الديني. في كتابه "عن اليقين"، نحصل أيضًا على تلميحاتٍ عن شكّه: "أنا أؤمن بأنّ كلّ كائنٍ بشريٍّ لديه والدان بشريان؛ لكنّ الكاثوليك يؤمنون بأنّ يسوعًا فقط كانت لديه أمٌّ بشرية. وربّما يؤمن آخرون بوجود كائناتٍ بشريةٍ ليس لديها آباء، ولا يصدّقون كل الدلائل النقيضة"[٩٢]. على الرغم من ذلك، يصرّ تشكيكه الأكبر على أنّنا نستطيع التحدّث عن العالم فقط بلعبتنا اللغوية، وإلاّ وجب علينا الصمت.

لاحقًا في القرن العشرين، كثيرًا ما كان يتمّ التعبير عن فلسفة الشكّ في الأدب، لاسيّما أدب الوجوديين. كانت الوجودية حركةً ألمانيةً وفرنسيةً في غالبها، بدأت بين الحربين العالميتين وبلغت ذروتها بعد الهولوكوست والقنبلة النووية.

---

(٩١) انظر:

Wittgenstein, "Lectures on Religious Beliefs", in Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief, ed. Cyril Barrett (Oxford: Basil Blackwell, 1966).

الصفحة ٥٥.

(٩٢) انظر: Wittgenstein, On Certainty، الصفحة ٣٢.

يتمّ النظر إلى باسكال وكيركجارد بوصفهما رائدين للوجودية، لأنّهما تحدّثا عن اختيار الإيمان، ولأنّهما اتّسما بالخوف والارتجاف من فكرة جهنّم. نظر الوجوديون إلى الألم بالطريقة التي نظر بوذا فيها إليه، أي بوصفه ميزة الوجود السائدة. لقد تعاملوا مع الوجود بأسلوبٍ مختلف - أرفقه بوذا بمخرجٍ مظفّرٍ من الألم؛ وأرفقه الوجوديون إمّا بوثبةٍ من الإيمان أو بهزءٍ ولامبالاة.

جادل الفيلسوف الوجودي كارل ياسبرز **Karl Jaspers** من أجل الإيمان بالله بالأسلوب الذي ناقشه كيركغارد: عبر لاعقلانيةٍ عبثية، وثبة. لم يؤمن الوجوديون الآخرون المشهورون، مثل جان بول سارتر **Jean Paul Sartre**، بالله. توفي والد سارتر حين كان صغيرًا؛ عاش مع أمّه، وكانت مسيحيةً معتدلة، ومع جدّيه، وكان أحدهما بروتستنتيًا والآخر كاثوليكيًا. وعلى الرغم من أنهما كانا يذهبان أحيانًا إلى الكنيسة، لكن لم يكن لديهما اهتمامٌ كبيرٌ بذلك، ومثلما شهد سارتر لاحقًا: "لم يقدني إلى عدم الإيمان النزاع العقيدي، بل لامبالاة جدّي". بالنسبة إليه، كان الإيمان التزامًا ودّيًا، مثلما شرح قائلاً: "في محيطنا، في أسرتي، لم يكن الإيمان شيئًا سوى الاسم الرسمي للحرية الفرنسية العذبة".

كان إلحاد سارتر في قلب نظريته عن الهوية الإنسانية، ففي ذهنه، "ليست هنالك طبيعةٌ بشريةٌ لأنّه لا وجود لإلهٍ وضع تصورًا لها". قال سارتر إنّه إذا لم تكن هنالك فكرةٌ عنّا قبل الواقع المتعلّق بنا، إن لم يكن هنالك مخطّط، فنحن أحرارٌ حقًّا. حتّى الدماغ نفسه لا يملي علينا من نحن. وقال إنّ "الوجود يسبق الجوهر"، ما يعني أنّ الكائن البشري "يلتقي بنفسه قبل كلّ أشكال الوجود، يندفع في العالم - ويحدّد نفسه بعد ذلك"(٩٣). بالتالي، "الوجود يسبق الجوهر، الإنسان مسؤولٌ

---

(٩٣) انظر:

Jean-Paul Sartre, "Existentialism", in Existentialism from Dostoevsky to Sartre, ed. Walter Kaufman (New York: Meridian, 1975).

الصفحة ٣٤٩.

عمّا هو عليه"[٩٤]. إذًا، يشرح سارتر، إذا تزوّجت وأنجبت أطفالاً، لمجمل أسبابك الخاصّة، فأنت أيضًا تخلق واقعًا بشريًا[٩٥]. بالطريقة التي نعيش فيها، نحن نصنع ما سوف تكونه البشرية. شدّد سارتر على ضرورة الالتزام بالأخلاق، لأنّ أفعالنا هي حقيقتنا الوحيدة. كان مدركًا جدًّا لتاريخ الشكّ الحديث، فكتب أنّ "الإلحاد الفلسفي" في عصر الأنوار واكبته فكرة أنّ الله قد مضى، لكن لم تواكبه فكرة أنّ الجوهر سابقٌ للوجود. "في كتابات ديدرو وفولتير وحتّى كانط"، نجد الطبيعة البشرية. بالنسبة إلى سارتر، الحياة الأخلاقية بطولةٌ لأنّنا جميعًا أحرار ومسؤولون.

في مسرحية سارتر "اللامخرج"، تقدّم شخصية غارسان علم كونٍ خاص: "الجحيم هو الآخرون فقط"[٩٦]. إنها ملاحظةٌ صغيرةٌ بغيضةٌ ومضحكة، من الجزء البغيض والمضحك في تاريخ الشك. يقول سارتر مزيدًا عن طفولته في كتابه "يوميات الحرب". لم يكن جدّه (البروتستنتي) يحبّ "المسألة الدينية برمّتها" من حيث المبدأ وكان يكنّ "ازدراءً 'انشقاقيًا' لرجال الدين"[٩٧]. كتب سارتر: "أعتقد أنّه "تفوّه بدعاباتٍ ضدّ الإكليروس على المائدة وأنّبته جدّتي على ذلك وهي تقول: 'اهدأ يا بابا!'" دفعت والدة سارتر ابنها لتلقّي المناولة الأولى، لكن بدافع اللياقة "أكثر ممّا بدافع الاقتناع الحقيقي". وهي نفسها "لم يكن لديها دين، بل بالأحرى تديّنٌ مبهم، يواسيها نوعًا ما عند اللزوم ويدعها تنعم بالطمأنينة لما تبقّى من الزمن". ثمّ وصف إيمانه المبهم حين كان لا يزال طفلاً، وأعلن:

---

(٩٤) انظر: Sartre, "Existentialism"، الصفحة ٣٤٩.

(٩٥) انظر: Sartre, "Existentialism"، الصفحة ٣٥٠.

(٩٦) انظر: Sartre, No Exit, trans. Paul Bowles (New York: Samuel French, 1958)، الصفحة ٥٢.

(٩٧) انظر:
Sartre, War Diaries: Notebooks from a Phoney, trans. Quintin Hoare (London: Verso, 1984) .

الصفحة ٧٠.

"هاك إذًا. إنّه لأمرٌ رقيقٌ حقًا. كان الله موجودًا، لكنّني لم أكن أعدّ نفسي معنيًا به أبدًا. ثمّ ذات يومٍ في لاروشيل، أثناء انتظار بنات ماتشادو اللواتي كنّ يرافقنني كلّ صباحٍ وأنا في الطريق إلى المدرسة الثانوية، فقدت صبري أمام تأخّرهنّ وقرّرت، قتلاً للوقت، أن أفكّر بالله. قلت: "حسنًا، هو غير موجود". كان أمرًا بديهيًا أصيلاً... لقد سوّيت المسألة نهائيًا وأنا في الثانية عشرة من عمري. بعد ذلك بوقتٍ طويل، درست البراهين الدينية والحجج الإلحادية... أعتقد أنّ عليّ قول ذلك كلّه، فمثلما قلتُ سابقًا، تأثّرتُ بالنزعة الأخلاقية، وكثيرًا ما تنهل النزعة الأخلاقية من الدين. لكنّ الأمر كان بالنسبة لي مغايرًا تمامًا(٩٨).

ذكّر سارتر قرّاءه بأنّ ذلك لم يكن تمرّدًا بالنسبة إليه: "الحقيقة هي أنّني نشأت وتربيت على يد أقارب ومعلّمين كان معظمهم أبطالاً في الأخلاق العلمانية وأرادوا في كلّ مكانٍ أن يحلّوها محلّ الأخلاق الدينية"(٩٩). أولئك كانوا المعلّمين المناهضين للإكليروس والعلمانيين الذين رأيناهم في نهاية القرن السابق. نشأت الوجودية داخل تاريخ الشكّ بكلّ أصالة.

بدأت سيمون دوبوفوار **Simone de Beauvoir**، الفيلسوفة والصوت المركزي في نسوية القرن العشرين، كفتاةٍ متديّنة. توقّفت عن الإيمان بالله حين

---

(٩٨) انظر: Sartre, War Diaries، الصفحة ٧١-٧٢.

(٩٩) انظر: Sartre, War Diaries، الصفحة ٧٢.

كانت في الرابعة عشرة من عمرها، مثلما تذكر بشيءٍ من الإسهاب في المجلد الأول من سيرتها الذاتية. ذات أصيلٍ وحين كانت تقرأ بالزاك **Balzac**:

> **"لم أعد أؤمن بالله"، قلت في نفسي، من دون مفاجأةٍ كبيرة... كان ذلك برهانًا: لو أنّني آمنت به حقًّا، لما كنت سمحت لنفسي بأن أؤذيه بمثل تلك الخفّة. لقد اعتقدتُ دائمًا أنّ العالم ثمنٌ بخسٌ مقابل الأبدية؛ لكنّه يستحق أكثر من ذلك، لأنّني أحببت العالم، وفجأةً أصبح الله هو صاحب الثمن البخس: منذّاك، لم يعد اسمه يغطّي شيئًا سوى السراب(١٠٠).**

لوقتٍ طويل، كانت فكرتها عن الله تتمثّل في أنّه تعرّض "للتنقية والصقل والتسامي إلى درجة أنّه لم يعد له أيّ سيماء إلهية" ولم يعد يتّصل بالأرض أو بأيّ كائنٍ عليها. في نهاية المطاف، "ألغى كمالُه حقيقتَه". لقد باتت الآن ملاحظةً كلاسيكيةً تمّ التعبير عنها على نحوٍ رائع. لكن هنالك أمرٌ جديدٌ هنا أيضًا: "لقد علّمتني نشأتي الكاثوليكية ألاّ أتعالى على أيّ فردٍ، مهما كان متواضع المقام، وكأنّه لا يحتسَب: لكلِّ شخصٍ الحقّ في أن يبلغ حدّ إنجاز ما أطلقتُ عليه تسمية الجوهر الأبدي. لقد تأثّر مساري بوضوح: كان عليّ أن أحسّن نفسي وأغنيها وأعبّر عنها من خلال عملٍ فنّي يساعد الآخرين على العيش"(١٠١). منذ محكمة التفتيش، كان الشكّاك الغاضبون عمومًا من الكاثوليكية كاثوليكيين سابقين. إنّه لأمرٌ مهمٌّ أنّ

---

(١٠٠) انظر:

Simone de Beauvoir, Memoirs of a Dutiful Daughter (Cleveland: World, 1959).

المجلد الأول، الصفحة ١٤٤–١٤٥.

(١٠١) انظر: Beauvoir، المجلد الأول، الصفحة ٢٠٢.

قطيعة دوبوفوار مع الكنيسة لم تكن سياسيةً، لم تكن ازدراءً، بل قضيةً فكرية. حين التقت سارتر، تبنّت مفهومه الذي ينصّ على وجود حاجةٍ ماسّة لدى كلٍّ منّا إلى أن يكون أخلاقيًا ويتصرّف لتحسين الحياة في كونٍ لا إله فيه. لكن بالنسبة إليها، أتى الدافع الأصليّ من المفهوم الكاثوليكي الملهِم بصدد القيمة الإنسانية ودعوته للفعل.

غالبًا ما يتمّ الربط بين ألبير كامو **Albert Camus** وبين الوجوديين، وكان شكّاكًا جدّيًا. في كتابه "أسطورة سيزيف" (١٩٤٢)، يخبرنا بأنّ سيزيف هو البطل العبثي[١٠٢]. في "ازدرائه الآلهة" وبسبب الحكم عليه بدفع الصخرة إلى أعلى الجبل، مرارًا وتكرارًا، من دون أيّ تقدّم، يمثّل سيزيف صورة الإنسانية نفسها في عالمٍ لا إله فيه. لكنّ ذلك الأمر ليس سيئًا أبدًا: "إن كانت هذه الأسطورة مأساوية"، كما يوضح كامو، "فلأنّ بطلها واعٍ. وبالفعل، أين سيكون عذابه لو أنّ الأمل في النجاح سيطر عليه في كلّ خطوة؟ إنّ عامل اليوم يعمل كلّ يومٍ في حياته بالمهامّ عينها، وإيمانه ليس أقلّ عبثيةً. لكنّه يضحي مأسويًّا فقط في الأوقات النادرة التي يصبح فيها واعيًا"[١٠٣]. يا للهول. يبدو أنّه أقلّ ترويعًا حين يكون المرء واعيًا على الدوام. هذا الوعي هو تمامًا ما يجعل الإنسانية منتصرة: "إن وضوح ما يشكّل عذابه يكلّل في الوقت عينه انتصارَه. ليس هنالك إيمانٌ لا يمكن التغلّب عليه بالازدراء."

على الرغم من الفكرة المضحكة المتمثّلة في وجود ازدراءٍ يستولي على العالم، يواصل كامو العودة إلى السعادة، حتّى حين يتوجّه إلى أسفل التلّ مع الصخرة. "إن كان الأمر اللائق يتمّ أحيانًا بأسى، فيمكن أيضًا أن يحدث بفرح.

---

(١٠٢) انظر: Albert Camus, "The Myth of Sisyphus", in Kaufman, Existentialism، الصفحة ٣٧٧.

(١٠٣) انظر: Camus، الصفحة ٣٧٧.

يمكننا تحمّل هذا العالم ". وقد سخر من أنّه أحيانًا، "يكون الإخفاق اللانهائي أثقل من أن يمكن تحمّله. تلك هي ليالي عذابنا الروحي. لكنّ الحقائق الساحقة تفنى بسبب الاعتراف بها"(١٠٤). الاعتراف بعبثية الشرط الإنساني هو ما ينقذنا. وهو بالفعل يكتب: "لا يكتشف المرء العبثية من دون أن تغريه كتابة كرّاسٍ في السعادة". لماذا؟ لأنّها تجعل الإيمان مسألةً بشرية. "إنّها تخرج من هذا العالم إلهًا أتى إليه مصحوبًا بالاستياء وتفضيلٍ للعذاب الذي لا طائل منه"(١٠٥). إنّها رياضتنا، كما هي بحدّ ذاتها. "إنّ كلّ فرح سيزيف الصامت موجودٌ في ذلك الشيء. إيمانه ملكه هو. صخرته هي هذا الشيء".

سأترك سيزيف أسفل الجبل! يجد المرء دائمًا حِملَه مرّةً أخرى. لكنّ سيزيف يعلّم أعلى درجات الإخلاص الذي ينكر الآلهة ويرفع الصخور إلى أعلى... منذئذٍ، لا يبدو له هذا الكون الذي لا سيّد له عقيمًا ولا عديم الجدوى. إنّ كلّ ذرةٍ من تلك الصخرة، كلّ قشرةٍ معدنيةٍ من ذلك الجبل المليء بالليل، يشكّل بذاته عالمًا. الكفاح نفسه نحو الأعالي كافٍ لملء قلب الإنسان. ينبغي على المرء أن يتخيّل سيزيف سعيدًا(١٠٦).

هذه هي فلسفة الحياة الهانئة ولها أصداء لافتة في الماضي القديم.

عودة إلى أيوب، عودة إلى الجمنازيوم

انعتق اليهود في ألمانيا في العام ١٨٧١ ونالوا حقوقًا متساويةً في عهد دستور فايمر، بين الحربين العالميتين. واصل أحفاد "يهود عصر الأنوار" في القرن

---

(١٠٤) انظر: Camus، الصفحة ٣٧٧.

(١٠٥) انظر: Camus، الصفحة ٣٧٨.

(١٠٦) انظر: Camus، الصفحة ٣٧٨.

العشرين في برلين افتتانًا بسبينوزا بلغ أوجه في العام ١٩٢٧، أثناء الاحتفال بالذكرى الـ٢٥٠ لوفاته، وفي احتفال العام ١٩٣٢ بالعيد الـ٣٠٠ لميلاده. وقد سادت نزعةٌ ثقافيةٌ عقلانيةٌ هناك بين الحربين.

حين صدر كتاب موردخاي كابلان **Mordecai Kaplan**: "اليهودية بوصفها حضارةً: نحو إعادة بناء حياةٍ أمريكيةٍ – يهودية" في أيار / مايو ١٩٣٤، كان يدير مجموعةً يهوديةً بالغة الحداثة منذ عدّة سنوات. رأى مشكلات الصراطية والإصلاح وما بعدها تتوسط النزعة المحافظة. أعلن الكتاب أنّه ينبغي أن ينظر إلى اليهودية بوصفها "حضارةً" تتضمّن دينًا لكن فقط بوصفه أحد مكوناتها. تمّ التشديد على الشعر والرسم والموسيقى والفنون الأخرى اليهودية. وقد تابع الكتاب عمدًا مفهوم إميل دوركهايم في أنّ حسّ الشعب بصدد الله هو حسٌّ حقيقي، غير أنّ الشعور ينبع من الجماعة. مثّل الحضارة اليهودية شعبٌ حيٌّ يتطوّر باستمرار. وأثناء تطوره، تحوّل عديدٌ من أفكاره المركزية، بما في ذلك "مثال الله". بيّن كابلان أنّ اليهود بلغوا مرحلةً لم يعد بعضهم فيها يؤمن بالله، لكنّهم بقوا يهودًا لأنّ الشعب اليهودي تعريفٌ لليهودية. رفض كابلان كلّ ما هو فوق طبيعي: الوحي غير حقيقي، ولم يكن اليهود الشعب المختار، وعلى الرغم من أنّ الصلاة تُشعر المرء بالراحة، لكنّها لا تنفع. رأى الشعائر اليهودية بوصفها "وسائل شعبية" للحفاظ على ذكريات الجماعة وهويّتها وقيمها. وتمنّى أن تتولّى تلك اليهودية الثقافية المسؤولية الأخلاقية عن العالم، وتشجّع العدالة الاجتماعية، وتحتفي بالفنون. بعد كابلان، نمت هذه الأفكار ضمن نزعة إعادة البناء، وهو المذهب اليهودي الرابع.

اتّخذ كتاب ميلتون شتاينبرغ **Milton Steinberg**: "ورقة في مهب الريح" (١٩٣٩) من الهرطوقي الشهير في التلمود، إليشاع بن أبوياه، بطلاً له. في السنوات السابقة لآخر تمرّد ضدّ روما القديمة، كان الرابي إليشاع قد ترك

اليهودية. وقال التلمود إنّه ذات يوم، وفيما كان إليشاع وبعض الرابيين يمشون، شهدوا لحظات موت أحد الصبيان بعد بعد أدائه وصيةً (ميتزفاه) **mitzvah** يقال إنّها تطيل العمر. أعلن إليشاع: "لا توجد عدالةٌ ولا يوجد قاضٍ". رسم شتاينبرغ دراسته العظيمة للمرحلة والمعلومات القليلة التي لدينا عن أولئك الناس وتلك الأحداث، واختلق البقية. تخيّل أنّ أمّ إليشاع ماتت وهي تلده. لم يكن والد إليشاع يؤمن بالله أو يمارس الطقوس اليهودية، لكنّه أحبّ بالأحرى الحكمة اليونانية واستخدم النزعة الطبيعية الرواقية ليقدّم حججًا تدحض المعجزات(١٠٧). لم يختَن إليشاع إلاّ بسبب إصرار خاله الراحل، الذي كان رابيًا. لاحقًا، وجد والد إليشاع لابنه الشاب أستاذًا يونانيًا اسمه نيكولاس، لكن سرعان ما توفي الأب فأتى خال إليشاع وأقال نيكولاس من مهمّته وساعد إليشاع على أن يصبح رابيًا عظيمًا مع الزمن. بعد سنواتٍ من ذلك، تراود إليشاع شكوكٌ حول الله، فيطلب من أصدقائه أن يستكشفوا برهانًا على وجود الله، باحثين في الصوفية والعقلانية اليونانية؛ يموت أحد الأصدقاء ويجنّ صديقٌ آخر. لا يستطيع إليشاع التوقّف عن البحث. وفي سعيه لفهم الفلسفة، يلتقي ثانيةً مع نيكولاس اليوناني، ويساعده أستاذه السابق على اختيار الكتب، بما فيها ذاك الذي يوصف بأنّه "أشدّ ما تمّ تدوينه من الكتب تجديفًا، لكنّه ألمعي": إنّه كتاب "التاريخ المقدّس" لأوهيميروس(١٠٨). يذكّر نيكولاس إليشاع بأنّ اليهودية تحتوي على جمالٍ وورعٍ للبشرية لا يعرفهما الفلاسفة، لكنّ إليشاع يجيب بأنّه لا يستطيع منع نفسه من الشك. حين نصح الأصدقاء أيوب بالخضوع، صاح

---

(١٠٧) انظر:

Milton Steinberg, A Driven Leaf (Springfield, NJ: Behrman House, 1939).

الصفحتان ٢١ و٢٣.

(١٠٨) انظر: Steinberg، الصفحة ١٦٨.

أيوب قائلاً: "'أتهاجم ورقةً في الريح؟' أنا أعرف شعوره. الفضول العظيم هكـذا. إنّها ليست قضيّة اختيار"(١٠٩). السطر هنا دعوةٌ للتسامح مـع الـشكّاك: إنّهـم لا يستطيعون رفض أسئلتهم. يظهِر عنوان الكتاب أهمية الخط الذي رسمه شـتاينبرغ من مؤلّف أيوب إلى إليشاع بن أبوياه إلى شكوك الجماعة اليهودية الحديثة.

يمنح شتاينبرغ إليشاع صداقةً مع بيروريا، الزوجة الحقيقية للطالب الحقيقي لإليشاع، الرابي مائير، التي يؤدّي موت أبنائها الصغار إلى تآكل إيمان إليشاع. في هذه الأثناء، يقلق رابيون آخرون بصدد صعود "اللاربانية" و"التمرّن في الجمنازيوم والجلوس في السيرك والـضحك طيلـة الليـل فـي ولائـم الـشراب وملاحقـة المومسات"(١١٠). وسط هذا التوتّر، يصبح معروفًا أنّ الرابي إليشاع يحمل أفكـارًا يونانيةً وشكوكًا يهودية. وذات يوم، أثناء مشيه مع بعض الرابيين الآخرين، يـرى أبًا يحثّ ابنه على أداء إحدى الوصايا – اذهب واطرد الطائر الأم قبل أخذ البيض. يقول الرابيون بأنّ تنفيذ الوصية يطيل عمر الصبي، لكنّ الصبي يسقط ميتًا. كتـب شتاينبرغ عن إليشاع: "تبلّر لديه نفيٌ عظيم. لقد انقشعت غلالةٌ من الخـداع أمـام عينيه". ثمّ يقول إليشاع إنّ الخطّ المنبثق من التلمود انحرف بسبب بعض الازدهار: "كلّه كذب... ليس هنالك ثواب. ليس هنالك عدالة. ليس هنالك قاضٍ. لأنّه لا وجود لإله"(١١١).

يتعرّض إليشاع للحرمان الكنسي فيتوجّه إلـى أنطاكيـة الكوزموبوليتانيـة ليكرّس نفسه للدراسات اليونانية. يقصّ شعره على الطراز اليوناني ويمضي إلـى

---

(١٠٩) انظر: Steinberg، الصفحتان ٢٠٠ و٢٠٢.

(١١٠) انظر: Steinberg، الصفحة ١٣٦.

(١١١) انظر: Steinberg، الصفحة ٢٥٠.

الولائم مع نساءٍ لامعاتٍ فائقات الجمال ومجموعةٍ من الرواقيين والأبيقوريين وحتّى مع أحد الكلبيين الذي يأتي من دون دعوة، ويأكل بفوضى، ثمّ يتمدّد على الأرض. يذكر أحد أساتذة إليشاع اليونانيين أنّه لا يؤمن بالآلهة، و"ما هو أكثر، لا أعرف شخصًا متعلّمًا واحدًا يؤمن بها، باستثناء الرواقيين الذين يأوّلونها بوصفها مجازاتٍ لقوى الطبيعة"[١١٢]. يذكر الأستاذ أنّه لم ينزعج من ذلك. أمّا إليشاع، فيضحّي بكلّ شيءٍ سعيًا وراء الحقيقة، إلى حدّ خيانة شعبه لصالح الرومان. يختار إليشاع شتاينبرغ علمانية الدولة الرومانية وانفتاحها بدلاً من العبادة اليهودية المتعصّبة لبني قومها. في نهاية المطاف، يخلُص إليشاع إلى أنّه كان خطًا مريرًا وغير قابل للاحتمال: واصل إعلاء شأن حرية الفكر والعلمانية غير المقحمَة لدى الرومان، لكنّه لم يستطع قبول القسوة في حلبات السيرك الدموية في روما، وماديتها، ومعاملتها للعمال والعبيد. ولا يلقى تفانيه للعثور على الحقيقة مصيرًا أفضل: يخلص إليشاع إلى أنّه لا سبيل للعثور على الحقيقة بالعقل، حتّى بالاستعانة بإقليدس، ويمنحه شتاينبرغ شيئًا من الهندسة اللاإقليدية ليصنع حجّته.

الحقيقة التي يتوصّل إليها إليشاع هي وجهة نظر شتاينبرغ: المنطق يفشل، لكنّ الإنسانية لا تفشل. في آخر الكتاب تمامًا، يرى إليشاع، وقد ابتعد عن روما واليهود معًا، طالبه القديم الرابي مائير. إنّه يوم السبت ويلتقيان مصادفةً قرب علامة الطريق التي لا يستطيع يهوديّ تجاوزها سيرًا يوم السبت. يتوسّل مائير إلى إليشاع كي يعود إلى اليهود، ويقرّ إليشاع بأنّه يريد ما هو موجودٌ هناك، في عالم الإيمان والجماعة، لكنّه يتحسّر قائلاً إنّه لا يستطيع: "لأنّ من يعيشون هناك يصرّون، على الأقلّ في جيلنا، على القبول الكامل بدينهم المنزل من دون تحفّظٍ.

(١١٢) انظر: Steinberg، الصفحة ٣٠٤.

وأنا لا أستطيع التخلّي عن حريّة عقلي لأيّ سلطةٍ كانت. إنّ العقل الحرّ، يا بنيّ، كالنبيذ المُسكِر. لقد فشل في مؤازرتي، لكنّه أسكرني، ولا أستطيع أبدًا أن أرضى بظمأٍ أقلّ ضراوةً"[113]. ثمّ يمضي، متجاوزًا العلامة الحدّية، أسفل الطريق ليختفي بعيدًا. من هو شتاينبرغ؟ ولد في العام ١٩٠٣ وترعرع في هارلم، ودرس مع مردخاي كابلان في حلقة اللاهوت اليهودي. تمّ ترسيمه في العام ١٩٢٨ ثمّ خدم كرابي في إنديانا، واشتُهر بفضل انحيازه للعمال أثناء الإضراب المحلّي.

في مطلع القرن العشرين، كان الشكّ اليهوديّ عميقًا وسوداويًا قبل الحرب العالمية الثانية، لكنّه كان يحتوي كثيرًا من العقلانية. كان يصعب إجراء مصالحةٍ بين فظائع الهولوكوست وأيّ مفهومٍ لله، ومنذئذٍ، أصبح هنالك إلى جانب الشك اليهودي العقلاني شكٌّ جديدٌ أتى من رحم الديانة أشدّ من الشك الأول؛ أتى من أيوب أكثر مما أتى من سبينوزا. كان إيلي فيسل **Elie Wiesel** متديّنًا في طفولته، لكنّه أُخِذ إلى أوشفيتز في صباه، ففقد إيمانه في أوّل ليلةٍ له هناك، وهو ينظر إلى المحرقة التي سيقت إليها أمّه وأخته. في مذكراته المدهشة المعنونة "ليل"، كتب: "ينبغي ألاّ أنسى أبدًا ذلك الصمت الليلي الذي حرمني إلى الأبد من الرغبة في العيش... ينبغي ألاّ أنسى أبدًا تلك اللحظات التي قتلت إلهي وروحي وحوّلت أحلامي إلى رماد"[114]. كما يحكي لنا عن يومٍ أخذ فيه الجستابو الفتى الذي كان يمثّل الضوء الشحيح للربوبية بالنسبة إلى كلّ من هم في المعسكر وشنقوه – لم يكن ثقيل الوزن بما يكفي كي ينكسر عنقه فاستغرق اختناقه البطيء نصف ساعة. سأل أحدهم وهو يتفرّج:

---

(١١٣) انظر: Steinberg، الصفحة ٤٧٤.

(١١٤) انظر:
Elie Wiesel, Night, trans. Stella Rodway (Harmondsworth, England: Penguin, 1981).
الصفحة ٤٥.

"أين الله الآن؟" وقال فيسل في نفسه: "أين هو؟ إنه هنا – إنه يشنق هنا على هذه المشنقة"[١١٥]. انتهى الإيمان بالله بالنسبة إلى كثيرٍ من اليهود.

تُظهِر القصة الشهيرة عن الإيمان والهولوكوست أنّ الأمر معقّد. يقال إنّ مجموعةً من اليهود في أوشفيتز وضعت الله قيد المحاكمة، متّهمةً إيّاه بعسفٍ وشرٍّ يتجاوزان أيّ حجّةٍ أو تلطيف، ووجدته مذنبًا. تفوّه الرابي بالحكم برزانةٍ ثمّ أعلن أنّه آن الأوان لأداء الصلوات المسائية. بالنسبة إلى المراقب، لم يكن الشكّ العميق بالله يعني دائمًا التوقّف عن أداء الشعائر. بالنسبة لأولئك الذين لم تكن لديهم شعائر ولم يكن لديهم إله، كانت الهوية اليهودية تنمو على نحوٍ مراوغ، لكنّ الهجوم على اليهودية جعل بقاء اليهود في وجودٍ مفعمٍ بالحيوية على سبيل التحدّي يبدو إلزاميًا.

خرج نوعٌ من الفلسفة العلمانية من المعسكرات. فقد الطبيب النفساني الشهير فيكتور فرانكل **Viktor E. Frankl** زوجه وأبويه وكلّ أقاربه، وكان هو نفسه في معسكرات الموت لمدّة سنواتٍ وعانى من أهوالٍ لا تنتهي ولا توصف. في ليلةٍ تميّزت بالمرض والجوع والعتمة، طلب أحدهم من فرانكل أن يقول شيئًا لمؤاساة الجميع، ليبعدهم عن الانتحار، فوجد نفسه يقول إنّه حتّى إن كنت لا تتوقّع شيئًا آخر من الحياة، فالحياة تتوقّع أشياء منك: أن تكون موجودًا لشخصٍ آخر، أن تستخدم موهبةً، أن تتحمّل المعاناة. وفي لحظةٍ أخرى من اليقظة، في مسيرةٍ طويلةٍ ورهيبةٍ كاد يغيب فيها أمل البقاء على قيد الحياة في الدرب الطويل، بدأ فجأةً يفكّر في سيكولوجيا تجربته هناك، بل إنّه تخيّل نفسه وهو يتحدّث عنها إلى جمهرةٍ أنيقةٍ في مستقبلٍ بعيدٍ إلى حدٍّ ما. كان أمرًا جيدًا. "أصبحنا أنا واضطراباتي موضوعًا لدراسةٍ نفسانيةٍ علميةٍ مثيرةٍ للاهتمام، أقوم بها بنفسي. ما الذي يقوله سبينوزا

(١١٥) انظر: Wiesel، الصفحة ٧٦-٧٧.

في أخلاقه؟... ’الانفعال، وهو معاناة، يتوقّف عن أن يكون معاناةً ما إن نشكّل صورةً واضحةً ودقيقةً له‘"(١١٦). طوّر فرانكل هذا كلّه في علاجه بالكلام، أو "العلاج بالمعنى"، الذي يعتقد أنّ التحليل النفسي الفرويدي أخطأ في القول إنّ الحوافز الغريزية حقيقيةٌ في حين أنّ أفكار المعنى هي مجرّد "عقلنة ثانوية"(١١٧). إنّ تجربة فرانكل قادته إلى الاعتقاد بأنّ الناس يحتاجون المعنى ويريدونه أكثر من أيّ شيءٍ آخر، وقد أقرّ معظمهم بذلك حين سئلوا عنه. ينبغي أن يساعد العلاج الناس على إيجاد المعنى. ليس هنالك ما هو مناهضٌ للدين في هذه العقيدة، وقد شجّع فرانكل المؤمن على أن يرى الله بوصفه معنى حياته، بقدر تشجيعه موسيقيًا غير مؤمنٍ على أن يعيش من أجل الأغنية. من أكثر الأماكن هولاً، انضمّ فرانكل إلى حوار الشك حول كيفية العيش في عالمٍ كهذا.

كان الشك اليهودي بعد الهولوكوست ابتكاريًا وتقليديًا في آنٍ معًا. بالنسبة إلى كثيرٍ من اليهود، لم يعد الإله اليهودي الليبرالي يحتفظ بأيّ معنى متماسك، لكنّ صور الله الغنوصية والقبالية بدت حقيقيةً أكثر منها في أيّ وقتٍ مضى. لقد أغوى تأكيد القبالة على المشاعر الدينية والطابع المحدّد اللاعقلاني لمصادرها المعرفية كثيرًا ممّن لم يتمكّنوا من مصالحة العقلانية والدين. كذلك، لا تنكر القبالة العناية الإلهية فحسب، بل تجعل البشر مسؤولين عن إصلاح العالم. كرَمنا لا يحاكَم؛ بل يضاف إلى شيءٍ ما. شرح عالِم الصوفية اليهودية القروسطية العظيم جيرشوم شوليم **Gersom G. Scholem** أنّ الباطنية – التي تبدو مفعمةً بالإيمان – تتعلّق

---

(١١٦) انظر: Viktor E. Frankl, Man’s Search for Meaning (New York: Washington Square, 1959)، الصفحة ٩٥.

(١١٧) انظر: Frankl، الصفحة ١٢١.

في واقع الأمر بإحساس الناس المنفصل عن الله(١١٨). كان ذلك صحيحًا بالنسبة إلى الصوفية اليهودية القروسطية وصوفية اليهود المعاصرين الذين قرؤوا شوليم. لقد دفع الهولوكوست فكرة المنفى اليهودي قدمًا مرّةً أخرى، كما أنّه تسبّب في تغييرٍ كاملٍ في رفض القرن التاسع عشر للصهيونية.

عرضت مرغريت سوسمان **Margarette Susman** (١٨٧٤-١٩٦٦)، الفيلسوفة الألمانية اليهودية والشاعرة، صراعًا أخلاقيًا مع الله، حتى بغياب الله. وصفت سوسمان رؤيتها للعالم عبر أيوب. تبدأ دراسةٌ كتبتها في العام ١٩٥٦ بالكلمات التالية: "منذ غابر الأزمان وحتّى هذا اليوم، لم تتوقّف إسرائيل عن التنازع مع الله وعن تولّي حصّة الإنسان في شجاره مع الله بصدد عدالته"(١١٩). لطالما عانى اليهود من التشرّد، كما توضح، وقد آن أوان مشاركة اليهود بقية تشرد ثقافة الغرب فضلاً عن تشرد ثقافتهم. "لم يعد ممكنًا بعد الآن العثور على الله، الذي قبلوا من أجله هذا كلّه، لأنّ... الله المنزل الذي قبِل به اليهود قد أصبح على نحوٍ لا يمكن تخيله حتى الآن الإله الغائب **Deus absconditus**، الإله الذي لم يعد ممكنًا العثور عليه"(١٢٠). ثمّ تقوم بقفزةٍ رائعة: "حتى في هذه اللحظة، لا يمكن أن يتوقف التنازع مع الله... تمامًا مثلما خلّص أيوب من قدره الشخصي، كذلك خلّص اليهود المحدثين من القدر الكوني. ولهذا السبب، ينبغي أن تتّخذ مقاضاة الله

---

(١١٨) انظر: Gershom G. Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism (New York: Schocken, 1941)، الصفحة ٧.

(١١٩) انظر:

Margarete Susman, "God the Creator", in The Dimensions of Job: A Study and Selected Readings, ed. Nahum N. Glatzer (New York: Schocken, 1969).

الصفحة ٨٦-٩٢.

(١٢٠) انظر: Susman، الصفحة ٩٢.

شكلاً جديدًا... نسخةً يكون فيها الله صمتًا مطلقًا ويتحدّث فيها الإنسان وحده. لكن، وعلى الرغم من أنّ اسم الله لا يُذكر أبدًا، فهو وحده المعني". إن كان الله هو فكرة الخير الحقيقي والقدرة الحقيقية، فعلينا أن نواصل مصارعته حتّى من دونه. تنادي سوسمان مع أيوب: "أتهاجم ورقةً في الريح؟ وتطارد قشةً يابسة؟"(١٢١) على مثال الرابيين الذين وجدوا الله مذنبًا ثمّ هرعوا إلى صلاة المساء، أطلقت سوسمان رفضًا كاملاً لكنّها لم تكن لتترك كلّ شيءٍ وراءها. إنّها شهادةٌ على شاعرية الحديث.

شبّه الفيلسوف وولتر كاوفمان **Walter Kaufman** المؤمنين العقلانيين بأصدقاء أيوب، مقترحًا أنّ أولئك الذين يستند إيمانهم بالله إلى تجارب الحياة "ينبغي أن يكونوا قد عاشوا حياةً محمية"(١٢٢). يستشهد كاوفمان بسفر الجامعة، قائلاً إنّه حين يرى كيف يعاني المضطهدون، وكيف يتجاهل الناس ذلك، فيرى أنّ الموتى خيرٌ من الأحياء. بالنسبة إلى كاوفمان، الانقسام بين المؤمنين والملحدين ليس بأهميّة الانقسام بين من يشعرون بمعاناة العالم وأولئك الذين لا يشعرون بها. بالتالي، "الألوهية الوحيدة الجديرة باحترامنا هي الإيمان بالله ليس بسبب طريقة صنع العالم بل على الرغم منها"(١٢٣). يؤكّد كاوفمان أنّ الإيمان الوحيد الذي يضاهي بعمقه عمق إلحاد بوذا هو إيمان أشخاصٍ مثل أيوب: "ولدوا من معاناةٍ بلغ من شدّتها" أنّه "ينبغي عليهم أن يجأروا ويتكلّموا ويتّهموا ويتجادلوا مع الله – ليس بصدده – لأنّه ليس هنالك إنسانٌ آخر يمكن أن يفهم".

---

(١٢١) انظر: Susman، الصفحة ٨٨.

(١٢٢) انظر: Walter Kaufman, The Faith of a Heretic (Garden City, NY: Anchor, 1968)، الصفحة ١٦٧.

(١٢٣) انظر: Kaufman، الصفحة ١٦٨.

في كتاب "ما بعد أوشفيتز" (١٩٦٦)، رفض ريتشارد روبنشتاين أيضًا إلـه اليهودية. تحدّث روبنشتاين عن "موت لاهوت الله" الذي كان مجال رؤية الوجوديين المسيحيين، بوصفه الدرب الوحيد للتفكير في اليهودية في عالم ما بعد الهولوكوست(١٢٤). كان روبنشتاين منخرطاً بعمقٍ في دراسة علم النفس ويقال إنّه مارس البوذية. كان شكاكون آخرون تطرّقنا إليهم آنفًا فلاسفةً وشعراء؛ أمّا روبنشتاين، فكان رابيًا، يكتب لرابيين آخرين(١٢٥). صادف بدايةً عقباتٍ في مسيرته المهنية، وصلت إلى ما كان يدعى بالعزل الكنسي البيروقراطي، لكن ينظَر إليه الآن بوصفه ملهمًا لصحّة لاهوت ما بعد الهولوكوست الذي أصبح مكوّنًا رئيسًا في الثقافة اليهودية.

لقد عاد اليهود إلى أيوب، وعادوا أيضًا إلى الجمنازيوم: "التعليم اليوناني"، وشيطان المال **Mammon**، ونيويورك بوصفها الإسكندرية الجديدة. في مدنٍ أخرى عديدةٍ أيضًا، هنالك يهودٌ التزموا شرائع موسى بقدر ما التزم إبراهيم وسارة، لكنّهم يعرّفون بقوّةٍ بأنّهم يهود. هل يشكّك اليهودي في الجمنازيوم؟ كثيرًا ما يكون الصوت اليهودي في المجتمع العادي كلبيًا ومتشككًا وماديًا من الناحية الفلسفية. وبالفعل، الشكّ ثخينٌ إلى حدّ أنّ الفكاهة الساخرة هي عاملٌ لليهودية مثلما هي اللحية بالنسبة إلى الأرثوذكسي. أمّا اليهودية الثقافية والعلمانية، فلها مطالبها الخاصة. ومثلما قال ليني بروس **Lenny Bruce**: "حتّى إذا كنت كاثوليكيًا، أنت

---

(١٢٤) انظر:

Richard L. Rubenstein, After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1966).

(١٢٥) كان روبنشتاين Rubenstein قد نشر أولاً دراساتٍ كثيرةً في: After Auschwitz في صحيفة: The Reconstructionist.

يهوديٌّ إن كنت تعيش في نيويورك. وإذا كنت تعيش في بيوت **Butte**، مونتانا، فسوف تكون غير يهودي حتّى إن كنت يهوديًا". الفكاهة موضعٌ جيدٌ للبحث عن الشكّ اليهودي في جمنازيوم الثقافة الحديثة. انظر إلى الفلسفة التي روّج لها أحد رموز هذه الفكاهة، جاكي ماسون **Jackie Mason**:

> **ليس للحياة معنى ما وراء هذه الحقيقة. لكنّ الناس يواصلون البحث عن أعذار. في البداية، كان هنالك التقمّص. ثمّ إعادة التشكيل. حاليًا، توجد نظرياتٌ للحياة ما بعد الأميبات، وما بعد الموت، و"أثناء" الموت، و"حول" الموت. الآن تعود إلى الدنيا كقميص، كبنطال... الناس يدعون إنكار الموت حقيقةً، دينًا؛ وأنا أدعوه اختلالاً. إنّ سؤال: "ما هو معنى الحياة؟" سؤالٌ سخيف. الحياة توجد فحسب. أنت تقول في نفسك: "أنا لا أستطيع قبول أنّني لا أعني شيئًا وبالتالي فعليّ أن أجد معنى للحياة بحيث لا ينبغي أن يكون معناي ضئيلاً مثلما هو واقعي الذي أعرفه". أنت في لاوعيك "تعلم" أنّك مليءٌ بالقذارة. وأنا أرى الحياة رقصةً. أينبغي أن يكون للرقصة معنى؟ أنت ترقص لأنّك تستمتع بذلك[١٢٦].**

(١٢٦) استخدم بإذنٍ خاصٍ من جاكي ميسون Jackie Mason. من أجل مزيدٍ من المعلومات عن رفض ميسون للدين، انظر:

Mason, with Ken Gross, Jackie, Oy!: Jackie Mason from Birth to Rebirth (New York: Little, Brown, 1988) .

الصفحة ٢٥-٤٢.

يصف ماسون رفضه للدين بوصفه جزئيًا تمرّدًا على والـده الأرثوذكـسي المتزمّت، لكنّه نبذ الله على نحوٍ أكثر تصميمًا وفق منظور النقد الأخلاقي. لقد قاده الهولوكوست وفقر العالم والمرض والوحشية إلى الاعتقاد بأنّه "إذا كان الله موجودًا فهو أحمق. ولهذا أنا لا أؤمن بالله. فأنا لا أريد معرفـة شـخصٍ كهـذا إن كـان يتصرّف على هذا النحو"(١٢٧). لقد قدّم بعض الممثلين الهزليين اليهود مثل هذا التحليل، لكنّهم تحدثوا عن الأمر بطرقٍ أخرى. قـال هينـي يونغمـان **Henny Youngman**: "أردت أن أصبح ملحدًا لكنّني تراجعت. فالملحدون ليس لديهم أيامٌ مقدّسـة".* أمّـا وودي آلن **Woody Allen**، فقال: "الله ليس غير موجـود فحـسب، بـل حـاول الحصول على سبّاكٍ في عطلة نهاية الأسبوع"(١٢٨).

الحرب الباردة وثقافة ما بعد الحداثة

في أمريكا الحرب الباردة، كانت كلمة ملحد تعادل كلمة شيوعي.

في العام ١٩٥٤، صدر قانونٌ غيّر شعار الولايات المتحـدة القـومي مـن **E Pluribus Unum** (واحد انطلاقًا من عدة) إلى **In God We Trust** (بالله نثق).

---

(١٢٧) تدوين لمقابلة شارك فيها كلٌ من ميسون وإيلي وهلغلترنر Elli Wohlgelernter، بتـاريخ تمـوز / يوليو ١٩٨٨:

Jackie Mason, Oral History Library (American Jewish Committee, New York Public Library).

الشريط الثالث، ١٩٩.

(*) نجد هنا تلاعبًا على الألفاظ. فكلمة Holiday باللغة الإنكليزية تعني حرفيًا: يوم مقدّس، وتعني بـالمعنى المتعارف عليه حاليًا يوم العطلة (المترجم).

(١٢٨) انظـر: Woody Allen, “My Philosophy”, The New Yorker, December 2, 1969؛

انظر أيضًا كتابه: Getting Even (1971)

وفي العام ١٩٥٥، صدر قانونٌ آخر يلزِم بوضع الشعار الجديد على كلّ العملة الأمريكية (كان يوضع عليها بين حينٍ وآخر منذ العام ١٨٦٣)، وفي العام ١٩٥٦ صدر قانونٌ آخر أضاف كلمات "في ظلّ الله" إلى قسم الولاء. يظهِر سجلّ الكونغرس أنّ عضو الكونغرس تشارلز أوكمان **Charles G. Oakman** دعم القوانين لأنّ "إيماننا بالله يبرِز أحد التباينات الأساسية بيننا وبين الشيوعيين"(١٢٩).

قدّم المبجّل المشهور جورج دوشيرتي **George Docherty** عظةً لصالح ذكر الله في قسم الولاء، واستمع إليه أيزنهاور. وقد ذكره عضو الكونغرس لويس رابو **Louis C. Rabaut**، راعي قانون قسم الولاء (قرار المجلسين رقم ٢٤٣) لاحقًا، فقال: "قد نتجادل من الفجر حتى حلول الظلام حول اختلاف الأنظمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، لكنّ الموضوع الأساسي الذي يشكّل فجوةً لا يمكن جسرها بين أمريكا وروسيا الشيوعية هي الإيمان بالله القدير"(١٣٠). أضاف رابو: "نحن نسقط الإنسان نفسه إلى مستوى ذرة رملٍ ونفتح الباب واسعًا أمام الطغيان والقمع، إلاّ إذا كنّا نريد تأكيد إيماننا بوجود الله وعلاقته بالإنسان، علاقة الخالق بالمخلوق. إنّ تعبير أمريكي ملحد تناقضٌ في المصطلحات، مثلما يشير إليه الدكتور دوشيرتي".

من الواضح أنّ رابو لم يكن يعرف تاريخ الشكّ في بلده. فقد أعلن قائلاً: "هذا البلد تأسّس على المعتقدات الإيمانية، على الإيمان بأنّ الإنسان الفرد ذو شأنٍ، وأنّه بدوره يعتمد فقط وبالكامل على هويّة الإنسان بوصفه مخلوقًا وابنًا لله".

---

(١٢٩) انظر: Rep. Charles G. Oakman, Congressional Record, Appendix, p. A2527.

(١٣٠) انظر: Congressional Record, House, February 12, 1954، الصفحة ١٧٠٠.

تمّ تقديم مشروع قانون المال (HR 619) إلى مجلس النواب بالفحوى التالية:
"لا يمكن أن يكون هنالك ما هو أكثر تأكيدًا من أنّ بلدنا تأسّس في جوٍّ روحانيٍّ وإيمانٍ لا يتزعزع بالله... أساس حريّتنا هو إيماننا بالله ورغبة الأمريكيين في أن يعيشوا وفق إرادته وبتوجيهه. طالما أنّ هذا البلد يثق بالله، فهو سوف يبقى". وسوف يحمل المال "تذكيرًا مستمرًّا بهذه الحقيقة"(١٣١).

كانت مادالين موراي أوهير **Madalyn Myrray O'Hair** شخصيةً غريبة، ينتمي جزءٌ منها إلى توين، وجزءٌ آخر إلى بين، وجزءٌ إلى روفال، وجزءٌ إلى مينوكشيو (الطحان المجدّف الذي أعدِم في العام ١٥٩٩). في العام ١٩٦٣، كان التلاميذ في المدارس الحكومية في بلتيمور يبدأون كلّ يومٍ بقراءة فصلٍ من الإنجيل و/أو الصلاة الربانية. كان ويليام موراي في المدرسة الثانوية آنذاك، وأقام دعوى مع أمّه، مادالين. بالترافق مع دعوى أخرى أقامتها عائلة شيمب **Schempp** ضدّ قراءة الكتاب المقدّس في المدرسة في بنسلفانيا، أدّى فعل آل موراي إلى صدور قرارين متميزين من المحكمة العليا، إذ أصبحت الصلاة الإلزامية وقراءة الكتاب المقدّس ممنوعين في المدارس الحكومية. اتّخذت مادالين اسم أوهير بعد زواجها ثانيةً، ومضت بحثًا عن ملحدين أمريكيين آخرين، أصبحوا أكبر منظّمةٍ إلحاديةٍ في البلاد. كثيرٌ من الناس استاءوا من أوهير، ولم يقتصر الأمر على إلحادها. فقد كانت أحيانًا مندفعةً جدًّا، وحتّى فظّة. حين أجرت مجلّة بلاي بوي مقابلتها الشهيرة معها في العام ١٩٦٥، أطلقت عليها لقب "أكثر امرأةٍ مكروهة في أمريكا"، وفي المقابلة قالت أشياء مثل: "ينبغي أن تنال مريم 'العذراء' ميداليةً بعد موتها لأنّها أطلقت أكبر كذبةٍ جهنّميةٍ في التاريخ. إنّ كلّ من يؤمن بتلك الكذبة سوف يؤمن بأنّ

---

(١٣١) انظر: Congressional Record. House, June 7, 1955، الصفحة ٧٧٩٥-٧٧٩٦.

القمر قد صنع من الجبن الأخضر". وقالت أيضًا: "أنا متأكّدةٌ من أنّها لم تكن أقلّ لهوًا مني"(١٣٢). إضافةً إلى الشعور بعدم الارتياح الذي أثارته، فقد اختفت مع اثنين من أعضاء عائلتها في العام ١٩٩٥، وعثر عليهم مقتولين في العام ١٩٩٩ - يبدو أنّهم راحوا ضحيّةً لجريمةٍ لها علاقةٌ بالمال لا بالميتافيزيقا. قبيل اختفاء أوهير، سألها شخصٌ أجرى معها مقابلةً إن كانت أكثر الناس فخرًا بما أنجزته، فأجابت: "لعمري إنّ أشدّ ما يثير فخري هو أنّ الناس يستطيعون أن يقولوا: 'أنا ملحد' في الولايات المتحدة اليوم، من دون أن تطلق عليهم تسمية ملحد شيوعي، أو شيوعي ملحد. لقد فصلت بين العالمين. أعتقد أنّ هذا ربّما يكون أفضل ما قمت به في حياتي"(١٣٣). من المضحك الاعتقاد أن عددًا كبيرًا من شكّاك اليوم يشعرون بشيءٍ من الارتباك من طريقة الربط بين الإلحاد وبين أوهير، وإدراك عمق إنجازها لهدفها. لم يعد الإلحاد التبشيري يبدو خيانةً، بل يبدو، مثل أوهير، غير مستساغٍ وفظًا إلى حدٍّ ما، وليس سائدًا على الإطلاق.

في النصف الثاني من القرن العشرين، احتلّت مرغريت نايت **Margaret Knight** موقعًا مشابهًا بوصفها أشهر امرأةٍ بريطانيةٍ ملحدة - على الرغم من أنّ صورتها كانت أكثر نصاعةً. لقد أطاحت قراءتها لبرتراند راسل والفلاسفة الآخرين في كامبريدج بمعتقداتها الدينية المهزوزة أصلاً: "انتابني شعورٌ عميقٌ بالارتياح وأنا أتركها تمضي، ومنذ ذلك الحين عشت سعيدةً من دونها"(١٣٤). أصبحت مشهورةً حين أقنعت هيئة الإذاعة البريطانية **BBC** بالسماح لها بإجراء

---

(١٣٢) انظر: "Madalyn Murray Interview", by Richard Tregaskis, Playboy, October 1965

(١٣٣) انظر: "Interview: O'Hair on Church and State", Freedom Writer, March—May 1989

(١٣٤) انظر:
Margaret Knight, Morals Without Religion: And Other Essays (London: Dobson, 1955).
الصفحة ١٤.

مجموعةٍ من البرامج الإلحادية، مقدّمةً النصيحة عن كيفية تعليم الأخلاق للأطفال من دون الدين. كانت العروض مناهضةً للدين على نحوٍ حادٍ وناقشت أنّ المنظومة الأخلاقية العلمانية أسمى من المنظومة الأخلاقية الدينية. لاحقًا، نشرت النصوص في كتابٍ في العام ١٩٩٥، ومن المفيد أن نرى كيف وضعت إطار الموضوع هنا: "التعارض الأساسي هو بين العقيدة والنظرة العلمية. فمن جانب، نجد المسيحية والشيوعية، النظامين العقيديين المتنافسين الرئيسيين؛ ومن جانبٍ آخر النزعة الإنسانية العلمية"(١٣٥). من الواضح أنّ مشروع نايت كان جزئيًا مماثلاً لمشروع أوهير، لكنّها لم تفصل فقط الشيوعية عن الإلحاد، بل سعت للربط بين الشيوعية والمسيحية: لابدّ من أن تفسح كلّ المعتقدات القديمة البالية المجال للنزعة الإنسانية العلمانية والعلم.

حين انتهت الحرب الباردة، أصبح واضحًا أنّ الدين أصبح يمثّل جزءًا كبيرًا من حركات المقاومة التي أطاحت بجدار برلين في العام ١٩٨٩. وقد لعب الشكّ دورًا كبيرًا أيضًا في هذا المجال. بثّ فاتسلاف هافل **Václav Havel** الحيوية في الثورة بتفانٍ غير ديني للتحدث عن الحقيقة وعيشها: المقاومة البسيطة المتمثّلة في عدم الكذب أو الاختباء. نشأ هافل ككاثوليكي تابعٍ لكنيسة روما، ولم يعد يعدّ نفسه مؤمنًا، لكنّه أصبح يريد ما يتجاوز الماديّة والمصلحة الشخصية والأداتية. قال هافل إنّ مبدأ حقوق الإنسان انبثق من عصر الأنوار بوصفه "منحةً من الخالق للإنسان"، لكنّ المركزية البشرية في هذه الفكرة "عنت أنّ الخالق الذي يقال إنّه زوّد الإنسان بحقوقه التي لا يمكن إنكارها راح يختفي من العالم"(١٣٦). ينبغي أن ترتكز

---

(١٣٥) انظر: Knight، الصفحة ٣٥.

(١٣٦) مثلما ورد في:

Edward E. Ericson Jr., "Living Responsibly: Václav Havel's View", Religion and Liberty 8 (September—October 1998).

حقوق الإنسان على شيءٍ جديد. "إذا كان لا بدّ أن يصبح أكثر من شعارٍ يهزأ بـه نصف العالم، فلا يمكن التعبير عنه بلغة عصرٍ ينقضي". لكنّه لا يمكـن أيـضًا أن يكون علمًا فقط. قال هافل إنّ فرضية غايا **Gaia Hypothesis**، التي ترى كوكـب الأرض كلّه كنظامٍ واحد، ككائنٍ حيٍّ هائل، ربّما تكون فكرةً سليمة. لـن تُحتـرم حقوق الإنسان حتّى تُحترم "معجزة الكون". نجـد هنـا تـأمّلاً علمانيًـا رواقيًـا. يميل هافل إلى استخدام كلمة "إلحاد" لشجب خواء الحياة في الغـرب، آمـلاً فـي حدوث مزيدٍ من رعاية التسامي والوحدة والفرح.

بعد كوارث الحرب العالمية الأولى والأهوال المرعبة التي أفـضت إليهـا الحرب العالمية التالية وتهديد الحرب الباردة المخيف، لم يعد ممكنًا بالنـسبة إلـى عددٍ كبيرٍ من الناس أن يثقوا بالمنظومات القيَمية الخاصة بالحضارة. في الستينات، عادت مساءلة الوضع القائم وتحدّي أرضيات السلطة لتحتلاّ مرّةً أخـرى موضـع الصدارة كفضائل، وبدا كأنّ الحركات الفكرية المستندة إلى اللايقين تفرض نفـسها بقوّة. لقد انجذبنا إلى تفكيكية الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا لأنّها تقلب رأسًا علـى عقب العلاقات بين الأفكار الراسخة. فالإحساس المتشظّي بفننا وفلـسفتنا، اللـذين كثيرًا ما يشار إليهما بوصفهما ما بعد حداثيين، هو استجابةٌ لذلك الانجذاب. كما أنّه انعكاسٌ للسرعة المسعورة للثقافة الحديثـة ومـشكالها مـن الـصور وخبرائهـا المتنوّعين. عبر التقاط الصور من الثقافة الـشعبية والإعـلان، يعكـس الفنـانون المعاصرون، مثل سيندي شيرمان **Cindy Sherman** وبأسـلوبٍ آخـر روبـرت روشنبرغ **Robert Rauschenberg** حسًّا بإخفاق المعنى. كلاهما يعبّران عن الألم بسبب ذلك الإخفاق، لكنّها أيضًا يحتفيان بما يثيره من لهو. وقـد زيّنـت الفنّانـة الأمريكية جيني هولزر **Jenny Holzer** بصورةٍ مختلفةٍ المباني باستخدام "حقـائق بدهية"، ومزاعم من جملٍ قصيرة تبدو مصمّمةً لإرباك منطق اليقين. يستثير إبداع

الفنّان ماتيو بارني **Matthew Barney** لعالمٍ كاملٍ بديلٍ في مشروع كريماستر سايكل(*) **Cremaster Cycle** إحساس المُشاهد بأنّ قواعد العالم الحقيقي هي أعرافٌ اعتباطية. يفضح الفيلم والتلفزيون الشعور بأنّه لا يمكن السيطرة تمامًا على العالم، من مقاطع شرائط الفيديو الموسيقية السريعة إلى الكاوبوي، الشخصية الرئيسية. يشعر بعض الناس أنّ العالم خالٍ من المعنى، فلماذا ينبغي أن يأبه الفنّ بصنع المعنى؟ علينا أن نلهو بالتوافه.

عبر مصادر كثيرة، نشأت فكرة أنّ الفرد المركزي الذي تخيّله عصر الأنوار لا وجود له. لمقاربة الحقيقة، على المرء أن ينظر إلى الأشياء من عدّة زوايا مناسبة. إنّها مساهمةٌ حديثةٌ وأنيقةٌ في الشكوكية وفي الشك الكوزموبوليتاني.

التنوير يلتقي بالاستنارة

تضمّنت الفكرة الأوروبية عن المعتقدات الصينية، لاسيما الكونفوشيوسية، جرعةً لا بأس بها من الإلحاد لمدّة قرون. لاحقًا، بدءًا من مطلع القرن التاسع عشر، قدّمت أيضًا نتاجاتٌ شرقيةٌ أخرى – الفيدا والبوذية – أفكارًا جديدةً بدت علمانيةً وعقلانية. لقد رأينا كيف أتى الشكّ الشرقي إلى أوروبا عبر شليغل، بطل الرومنسية وزوج دوروثيا مندلسون، وكيف لفت شوبنهاور أنظار الفنانين والمثقفين إلى تلك الأفكار. كان هنالك أيضًا الفرنسي أوجين بورنوف **Eugène Burnouf**،

(*) هو مجموعة من خمسة أفلام أخرجها الفنان ماتيو بارني، يقل مجموع زمن عرضها عن سبع ساعات. وكلمة cremaster تعني طبيًا العضلة المشمِّرة، التي ترفع الخصيتين وتخفضهما (تظهر بعد تسعة أسابيع من تشكّل الجنين). وقد استخدم بارني هبوط تلك العضلة رمزًا لانحدار الجنس الذكوري (المترجم).

الذي أوضحت دراساته أخيرًا للأوروبيين أنّ البوذية لم تكن ملمحًا للهندوسية، وبيّن الاختلافات بين هذه وتلك. في هذه الجهود كلّها، لقيت البوذيـــة اهتمامًــا ضــئيلاً بوصفها تقليدًا حيًّا. فقد أحبّ الأوروبيون كتبها وتجاهلوا كهنتها. وفي أواخر القرن التاسع عشر، كان هنالك نصوصٌ كثيرةٌ وقرّاءٌ كثر. أكثر الاهتمامات بالبوذية فـــي أواخر القرن شعبيةً كان ما قدّمته الجمعية الثيوصوفية، التي أسّـستها فـــي العــام ١٨٧٥ السيدة هيلينا بتروفنا بلافاتسكي **Helena Blavatsky** والأمريكـــي هنـــري ستيل أولكوت **Henry Steel Olcott** (التحقت آني بيزانت **Annie Besant** بالجمعية لاحقًا). في ثمانينات القرن التاسع عشر، انصبّ الاهتمـــام علـــى شـــريعة بـــالي والنصوص المكتوبة بلغة بالي، وهي أساس بوذية ثيرافادا. كانت تلك النـــصوص تعدّ أكثر أصالةً ونقاءً – وغير تأليهيةٍ وعقلانية – من البوذيـــة الـــشائعة. آنـــذاك، كانت فكرة البوذية في أوروبا نموذجًا للتحفّظ والـــصلاح الأخلاقـــي، والعقلانيـــة والتجرّد – لكنّ الجميع ظلّوا يتجاهلون الرهبان.

في العام ١٨٩٩، تمّ ترسيم أوّل أوروبي يرحل بعيدًا ويصبح راهبًا بوذيًّـــا. تبعه مزيدٌ من الأوروبيين، وعادوا إلى أوروبا لإقامة معتزلاتٍ شهيرةٍ عديدة. بقيت هنالك فكرةٌ عن البوذية بوصفها غير أسطورية. وفـــق المـــؤرّخ مـــارتن بومـــان **Martin Baumann**، أدرك البوذيون في آسيا أنّ لديهم جمهورًا أوروبيًا وضخّموا لهذا السبب الطابع العقلاني العلمي للبوذية(١٣٧). في العـــام ١٩٠٣، أسّـس كـــارل سايدنستوكر **Karl Seidenstucher** جمعيةً للإرسالية البوذية في لايبزيغ، ألمانيـــا،

---

(١٣٧) انظر:
Martin Baumann, "Buddhism in Europe", in Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia, eds. Charles S. Prebish and Martin Baumann (Berkeley: Univ. of California Press, 2002). الصفحة ٨٨.

تمجّد البوذية بوصفها "دين العقل"(١٣٨). بدت البوذية موقفًا ذرائعيًا جديدًا بالنسبة إلى الطبقة الوسطى؛ ازدهرت المجموعات البوذية العقلانية في ألمانيا وبريطانيا أولاً. ثمّ انتشرت في القرن العشرين في أرجاء بقية أوروبا، التي تستحوذ عليها عادةً حماسةٌ وحيدةٌ شهيرةٌ في كلّ أمّة. في فرنسا عشرينات القرن العشرين، كانت الحماسة للأمريكية المولد غريس كونستانت لاونزبري **Grace Constant Lounsbery**. كان جميع المناصرين غربيين حتّى ذلك الحين، مخلصين لبوذيّةٍ عقلانية.

بحلول الخمسينات، جلبت حركة البوذيين الآسيويين حول العالم مجموعةً من الديانات البوذية، أدمج بعضها الألوهية والإيمان بالقوى الخارقة للطبيعة. في تلك السنوات فقط، لم يعد ينظَر إلى التأمّل بوصفه جزءًا ملازمًا لبوذيةٍ فكريةٍ أساسًا. وبحلول الستينات، نمت شعبية التأمّل، وأصبحت هنالك دروسٌ في الزِن. في العقود التالية، جلب اللاجئون من فيتنام ولاوس وكمبوديا مزيدًا من البوذية إلى الغرب. سرعان ما استرعت المآسي السياسية في التيبت ووضع وشخصية الدالاي لاما **Dalai Lama** الاهتمام بالبوذية التيبتية، التي أصبحت الآن تنمو بسرعةٍ كبيرة. في الستينات، نمت بوذيتان متباينتان في الغرب: بوذية ما يدعى بالجماعة البوذية الغربية التي ضمّت عددًا قليلاً من الأعضاء، لكنّ محاضراتها وصحفها وجمعياتها كانت كثيرةً جدًا، وبوذية المهاجرين التي ضمّت عددًا هائلاً من الأعضاء لكنّها افتقرت لبنيةٍ رسميةٍ حقيقية (أو لأيّ شيءٍ يوجب على المرء حضورًا منتظمًا). تميل النسخة الأوروبية إلى الحذر من أيّ شيءٍ خارقٍ للطبيعة؛ كما أنّ عديدًا من نسخ المهاجرين مكرّسٌ للممارسات والجماعة والهوية، وهي غير مبالية بالخوارق.

---

(١٣٨) انظر:

Charles S. Prebish and Martin Baumann, eds., Westward Dharma (Berkeley: Univ. of California Press, 2002).

الصفحة ٨٧.

تتألف البوذية في أمريكا، وفق التوصيف المعتاد، من ثلاثة مكوّنات: "الأمريكيون الآسيويون من أتباع الخطّ القديم"؛ والبوذيون "المهتدون" (وهو تعبيرٌ غير دقيق لأنّ الجيل الثاني من الأتباع ليسوا مهتدين، لكنّه يعني البوذيين من غير الآسيويين الذين أتت عائلاتهم إلى البوذية في الستينات أو بعدها)؛ وأخيرًا البوذيون "الإثنيون" (المهاجرون الجدد). جلبت المجموعة الأولى الدارما إلى الولايات المتحدة لأول مرّةٍ أثناء فورة الذهب في العام ١٨٤٩، بحيث بلغ عدد المعابد البوذية في العام ١٨٧٥ في مدينة سان فرنسيسكو ثمانية معابد. في العام ١٩٤٢، أرسل فرانكلين روزفلت أكثر من مائة ألف شخصٍ من ذوي الأصول اليابانية إلى معسكرات الاعتقال، وكان نحو ستين بالمائة منهم بوذيين. أفضت التجربة إلى تسريع أمركة تلك الجماعة البوذية وإلى أن تقطع كلّ روابطها مع اليابان في العام ١٩٤٤. هذا الفرع من البوذية هو الآن أهدأ، لكنّه من بعض الزوايا أنجح الفروع الثلاثة، إذ إنّه يعمل كشكلٍ مستقرٍّ وممأسسٍ للدارما ويتعايش بسعادةٍ مع أشكال الحياة الأمريكية الأخرى. أمّا فرع "المهتدين"، فقد أنشأ في الفترة الممتدة بين العام ١٩١٠ ومطلع الستينات واحدًا وعشرين مركزًا للتأمّل في الولايات المتحدة. وتورد أدلّة البوذية للعام ٢٠٠٣ أكثر من ألف مركز. وبالفعل، أصبح تأمّل الجلوس الآن الميزة الرئيسية للبوذية الأوروبية – الأمريكية. الزِن أقدم شكلٍ لبوذية الاهتداء في أمريكا. وقد أتت بخطابٍ مروّعٍ قدّمه كاهن الرنزاي، شاكو سوين **Shaku Soen**، في برلمان الأديان العالمي الذي انعقد في شيكاغو في العام ١٨٩٣. واصل تلميذه دايسيتسو تيتارو سوزوكي **D. T. Suzuki** بمفرده تقريبًا نشر وشرح فلسفة الزِن في منتصف القرن. كذلك أدّى وجود شعراء البيت **Beat** وصعود الثقافة المضادة إلى "ازدهار الزِن" في الخمسينات والستينات وقدّم سوزوكي جهودًا كبيرةً ليقود فهم الأمريكيين للزن. وعلى الرغم من أنّ الثقافة المضادّة لم تكن مناهضةً للروحانية،

لكنّ مدرسة الزِن التي جلبها سوزوكي للأمريكيين كانت في موطنها ضمن تـاريخ الشك. هاكم ما يقوله سوزوكي عن الدين والله:

> هل الزِن دين؟ إنّه ليس دينًا بالمعنى المفهـوم شـعبيًا لهـذا المصطلح؛ ففي الزن، لا إله ليعبد، ولا شعائر ينبغي القيام بهـا، ولا مقامًا مستقبليًا يذهب إليه الموتى، وأخيرًا، ليس للزن روحًا ينبغي أن يحرص على رفاهها شخصٌ آخر ويكـون خلودهـا موضوع اهتمامٍ مركّزٍ مع بعض الناس. الزن حـرٌّ مـن كـلّ الإرباكات العقيدية و"الدينية". حين أقول لا إله في الزن، ربّما يصدم قولي القارئَ الورع، لكنّ ذلك لا يعني أنّ الـزن ينكـر وجود الله؛ الزن لا يهتم بالإنكار أو بالتأكيد... بالتالي، الله في الزن غير منفي ولا مركّز عليه؛ لكن في الزن، لا يوجـد إلـهٌ مثلما تصوّرته عقول اليهود أو المسيحيين(١٣٩).

نسبت دراسة ريك فيلدز **Rick Fields** عن البوذية في الولايـات المتحـدة مسؤولية إدراج الفكر الشرقي إلى معتنقي الفلسفة المتعالية إيمرسون وفولر وثورو، على الرغم من أنّ سوزوكي هو الذي كان الأكثر مسؤوليةً عن البوذية في الغرب مثلما نعرفها(١٤٠).

---

(١٣٩) انظـر: D. T. Suzuki, An Introduction to Zen Buddhism (New York: Grove, 1991)، المقدمة.

(١٤٠) انظر:
Rick Fields, How the Swans Came to the Lake: A Narrative History of Buddhism in America (Boston & London: Shambhala, 1992).
الصفحة ٨٣-١٦٦.

يرتبط الزن بالشكّ بوضوحٍ أكثر ممّا ترتبط الثرافادا أو البوذية التيبتية[١٤١]. وبكلمات سوزوكي: "اكتشفت أنّه ضروري، ضروريٌّ تمامًا، الإيمان بلاشـيء... لا يهمّ بأيّ إلهٍ أو عقيدةٍ تؤمن. فإذا ما أصبحت مرتبطًا بها، سوف يـستند إيمانـك إلى هذا الحدّ أو ذاك إلى فكرةٍ مكتفيةٍ ذاتيًا."[١٤٢] في عملٍ صدر مؤخرًا، يطـري ريك فيلدز الشكّ، ويكتب: "الشكّ حالة انفتاحٍ وعدم معرفة. إنّها رغبةٌ في عدم تـولّي المسؤولية، في عدم معرفة ما سيحدث لاحقًا. تسمح لنا حالة الشكّ باستكشاف الأشياء بأسلوبٍ منفتحٍ وطازج"[١٤٣]. يشرح برنارد غلاسمان **Bernard Glassman** مفهومه عن "الشهادة": "إنّه بصدد أن نعيش حياة تساؤل، حياة عدم معرفة"، وفقـط شـهادة الألم هي المعبر إلى السلام والشفاء"[١٤٤]. في العام ١٩٩٤، أسّس غلاسمان هيئـة

---

(١٤١) انظر:

Stephen Batchelor, The faith to Doubt: Glimpses of Buddhist Uncertainty (Berkeley, CA: Paralax, 1990).

الصفحة ١٤-١٧.

(١٤٢) انظر:

Suzuki, Zen Mind, Beginners Mind: Informal Talks on Zen Meditation and Practice (New York: Weatherhill, 1970).

الصفحة ٢١.

(١٤٣) انظر:

Bernard Glassman and Rick Fields, Instructions to the Cook: A Zen Master's Lessons in Living a Life That Matters (New York: Bell Tower, 1996).

الصفحة ٥١.

(١٤٤) انظر:

Bernard Glassman, Bearing Witness: A Zen Master's Lessons in Making Peace (New York: Bell Tower, 1998).

الصفحة xiv.

الزن لصنع السلام، وتأسّست على ثلاث ركائز: "عدم المعرفة: وبالتالي التخلّي عن الأفكار الجاهزة بصدد أنفسنا والكون"، والشهادة، وأفعال المحبة(١٤٥). قال غلاسمان إنّ عدم المعرفة هي ما تعلّمه من أستاذه الياباني، لكنّه يتلاءم أيضًا مع خلفيّته اليهودية، أو بالأحرى مع تقاليدها القبالية، حيث الكلّ واحد، ما يطلق عليه **Ein Sof**. لا يمكن أن تفيد أيّ معرفةٍ في الوصول إليه(١٤٦). أطلق المعلّم الكوري سيونغ سان **Seung Sahn** على كتابه الصادر في العام ١٩٨٢ تسمية: "فقط لا تعرف"؛ وكتب التلميذ الغربي الكبير للزن آلان واطس كتابًا بعنوان: "حكمة عدم الأمان". وفي كلا الحالتين، الرسالة هي الشك.

ستيفن باتشيلور هو اليوم واحدٌ من أهمّ مؤوّلي البوذية. وقد وضع لكتبه عناوين مثل: "إيمان الشك" (١٩٩٢) و"البوذية من دون عقائد" (١٩٩٧)، وهو يذكر مقولة الزن القديمة: "شكٌّ عظيم: يقظةٌ عظيمة. شكٌّ قليل: يقظةٌ قليلة. لا شك: لا يقظة"(١٤٧). يشرح باتشيلور أنّنا نستطيع الوصول إلى "هذا الوضع من عدم المعرفة" بطرقٍ عديدة، لكنّ الأمر يأتي بالنسبة لكثيرين بوصفه القبول النهائي بأنّ الأسئلة التي لدينا ليست مفتوحةً أمام الإجابات العقلانية. "إنّه الصمت المحسوس الذي يعقب تعطّل آلةٍ أُجهِدت إلى الحدود القصوى. يأتي الاعتراف 'أنا لا أعرف' في نهاية المطاف ليس بوصفه فشلاً أو عارًا، بل بوصفه انعتاقًا"(١٤٨). في مواجهة النقّاد الذين قد يظنّون دعوته للشكّ رفضًا لتحرّي العالم، يستحضر باتشيلور توماس هكسلي،

---

(١٤٥) الركيزتان الأخيرتان بأكملهما هما: "مغزى مشاهدة فرح العالم وألمه" و"فعل المحبة تجاه أنفسنا والآخرين".

(١٤٦) انظر: Westward Dharma، الصفحة ٣٣٣.

(١٤٧) انظر: Batchelor, Faith to Doubt، الصفحة ٤٤.

(١٤٨) انظر: Batchelor, Faith to Doubt، الصفحة ٤٥.

فيقول إنّ اللاأدرية تطرّقت لاختبار الأفكار، لا لرفض كلّ أشكال المعرفة. يكتب باتشيلور أنّ هذه اللاأدرية تصف أيضًا بوذا: كان البرنامج ذرائعيًا وقابلاً للتزييف[١٤٩].

في الستينيات، حين بدأ الأمريكيون يزورون معتزلات الثرافادا في جنوب وجنوب شرق آسيا، جلبوا معهم "التأمّل الداخلي"، فاصمين بينه وبين شعائره أو أصوله. كثيرٌ من أولئك الطلاّب المبكّرين تدرّبوا لاحقًا في مجال المعالجة النفسية وأحدثوا حركةً جمعت بين الثرافادا والمعالجة النفسية[١٥٠]. ومؤخّرًا، أضاف مارك إبشتاين **Mark Epstein** تجربته في العمل مع البوذية والمعالجة النفسية. كتب أنّه في حالة الألم النفساني النوعي والألم الوجودي الشائع، تتمثّل الحيلة في "المضيّ 'داخل' الشك بدلاً من المضيّ بعيدًا عنه"[١٥١]. لقد اقتبس كلٌّ من باتشيلور وإبشتاين المقطع من معلّم الزن العظيم تاكاسوي **Takasui**، ويمنح سياق المعالجة النفسية كلمات تاكاسوي معنىً جديدًا: "الشكّ وحده على نحوٍ أكثر فأكثر عمقًا وتجميع كلّ القوة التي لديك داخلك، من دون أن تهدف لأيّ شيءٍ أو تستثني أيّ

---

(١٤٩) انظر:

Stephen Batchelor, Buddhism Without Beliefs: A Contemporary Guide to Awakening (New York: Riverhead, 1997).

الصفحة xiii، كما ورد في:

Westward Dharma.

الصفحة ٣٣٢.

(١٥٠) ضمّ المؤسسون: روث دينيسون Ruth Denison وشارون سالزبورغ Sharon Salzburg وجاك كورنفيلد Jack Kornfield.

(١٥١) انظر:

Mark Epstein, Thoughts Without a Thinker: Psychotherapy from a Buddhist Perspective (New York: Basic Books, 1995) .

الصفحة ٥٧.

شيءٍ مقدّمًا، من دون أن تنوي الاستنارة ومن دون حتّى أن تنوي ألاّ تنوي الاستنارة؛ أن تصبح مثل طفلٍ داخل صدرك." إنّ دمج هذه العلاجات هي حكايةٌ لطيفةٌ من أجل تاريخ الشكّ، لاسيما أنّ المعالجة النفسية تتضمّن داخلها كثيرًا ممّا في الغرب: العقلانية الكامنة خلف عبوس فرويد يونانية المصدر، ومواجهته الشجاعة رومانية الأصل، وتأسّفه على العالم المهجور يهودي المنشأ. مع الخليط المكوّن من الزن والمعالجة النفسية، هنالك مزجٌ عميقٌ لتقاليد الشكّ العظيمة.

آيات شيطانية

في النصف الأول من القرن العشرين، كان أعظم دارسي الشاعر القروسطي جلال الدين الرومي (١٢٠٧-١٢٧٣) - والذي غالبًا ما يعرف باسم "الرومي" فقط - هو راينولد آلين نيكولسون **Reynold Alleyne Nicholson**، وكان أستاذًا في جامعة كامبردج. قدّرت إيران عاليًا ترجمته للرومي وشرحه النقدي لشعره، وهو عملٌ بلغ حجمه ثمانية مجلدات. مؤخرًا، تمّت ترجمة الشرح إلى الفارسية(١٥٢). كانت مؤهّلات نيكولسون ممتازة، ففي العام ١٩٢٠، عرض كتابه "دراسات في الشعر الإسلامي" فصلاً موجزًا ضمّ مقتطفات من أعمال الرومي، في حين كرّس الكتاب بأكمله لأحد كبار شكّاكي العصور كلها، [أحمد بن] عبد الله المعري (٩٧٣-١٠٥٧)، الشاعر الذي عاش في بدايات القرون الوسطى. كان ألفرد فون كريمر **Alfred von Kremer** قد أصدر عملاً مهما عن المعري في أوروبا في أواخر القرن التاسع عشر، لكنّ نيكولسون اعتقد أنّه على الرغم من تميزه، فقد فاتت كريمر نقطةٌ أساسية: "لم يتفحّص اللغة والأسلوب بقربٍ كافٍ كي

(١٥٢) قام بالترجمة حسن لاهوري Hasan Lâhûrî في العام ١٩٩٥.

يكتشف أسلوب الشاعر الحاذق في التخفّي وإعلان عدم إيمانه بالمحمّدية أو بأيّ دينٍ منزل"[١٥٣].

أخبر نيكولسون قرّاءه بأنّ المعرّي كان من أهمّ شخصيات الشكوكية. كما أنّه شرح أشعاره بمصطلحات تاريخ الشك العظيم، فوجده أحيانًا مليئًا بـ"شكوكية قارنيادس النقية". استشهد نيكولسون ببعض أبيات المعري مثل: "وقد عُدم التيقّن في زمانٍ / حصلنا من حجاه على التمني. فقلنا للهزبر أأنت ليثٌ / فشكّ وقال علّي أو كأنّي"[١٥٤]. إنّها صورةٌ مبهجةٌ لأزمنة الشك مثلما يمكن أن يأمل المرء استحضارها يومًا: الأسود نفسها تصف هويتها بتحفّظ! كتب نيكولسون أنّ المعرّي قد كتب "طرفًا عديدة عن الزنادقة" وأنّه عبّر عن نفسه "بأسلوب لوقيانوس"[١٥٥]. رأى نيكولسون في المعري مفكّرًا حرًّا، وقائلاً بمذهب الربوبية، وشكّاكًا بالعقائد، ولم يكتفِ بترجمة شكّ المعرّي، بل ركّز عليه. في الثلاثينات، واصل نيكولسون ترجمة المعري وكتب عنه بوصفه ماديًا وغير مؤمن. كذلك قال عن المعري بأنّه "يتأمّل الحياة بمشاعر لوكريشيوس العميقة"[١٥٦]. هكذا عاد شكّاكٌ إسلاميٌّ عظيمٌ إلى تاريخ الشك.

---

(١٥٣) انظر:
Reynold Alleyne Nicholson, Studies in Islamic Poetry (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1920).
الصفحة viii.

(١٥٤) انظر: Nicholson, Islamic Poetry، الصفحة 145.

(١٥٥) انظر: Nicholson, Islamic Poetry، الصفحة ١٦٦. مرّةً أخرى، يربط نيكولسون المعري بلوقيانوس في كتابه:
Literary History of the Arabs (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1930).
الصفحة ٣١٨-٣١٩.

(١٥٦) انظر: Nicholson, Islamic Poetry، الصفحة 44.

في وقتٍ لاحقٍ من هذا القرن، جذب الشكّ الإسلامي اهتمام العالم. فـالفتوى التي صدرت ضدّ سلمان رشدي أشهر من السوية الدقيقة لشكّه. في دراسةٍ صدرت في العام ١٩٩٥، كتب رشدي أنّ "الله وإبليس والجنة والنار اختفت كلّها فـي عيـد ميلادي الخامس عشر، حين فقدت إيماني بصورةٍ مفاجئـةٍ تمامًـا"، ثـمّ "لاحقًـا، ولأبرهن على إلحادي الذي عثرت عليه قبل فترةٍ وجيزة، ابتعت شطيرةً من لحـم الخنزير خاليةً من المذاق، وتناولت لأوّل مرّةٍ لحم الخنزير المحرّم. لـم تـضربني صاعقة". كان ذلك كلّ شيء، كما كتب. "بدءًا من ذلك اليوم وحتى يومنا، عـددتُ نفسي شخصًا علمانيًا بالكامل"(١٥٧). "آيات شيطانية" (١٩٨٨) ليس هجومًـا علـى الإسلام أو على الدين. إنّه عملٌ روائي، ينتمي إلى الواقعية السحرية. كتب رشـدي أنّه استخدم الخيال كي يمثّل بأمانةٍ عالم المؤمنين الهنود (هنالك حوالي ٣٣٠ مليون إله)، لكنّ هذا الاستخدام يعكس أيضًا اللايقين الكوزموبوليتاني المشوّش(١٥٨). تستند الرواية جزئيًا إلى حكايةٍ يقبل فيها محمّد، قبل أن تتوطّد دعوته، فكرة أن تـشاطر آلهةٌ محلّيةٌ مؤنّثةٌ الله في عرشه (بحيث لا يتخلّى السكّان المحليون عـن آلهـتهم) ومن ثمّ، لاحقًا، يبطِل الآيات التي تمّ الاتفاق على أساسها، قائلاً إنّها ربما أتت مـن الشيطان، لا من الله. ومن هنا اسم الآيات الشيطانية. لقد نُظر إليها بوصفها إضعافًا لمسألة الوحي. وضمن هذه الدوّامة، نرى مغامراتٍ متخبّطة للآيـات الـشيطانية، تحاكي فيها شخصياتٌ من القرآن على نحوٍ هزلي، لكنّ دراما رشدي المركزية هي الفرد المهاجر أو النازح، المتسائل عن العالم الكوزموبوليتاني. في الحقيقة، تتحوّل

---

(١٥٧) انظر: "Salman Rushdie, "In God We Trust، في كتابه:

Imaginary Homelands (London: Granta, 1991)

الصفحة ٣٧٦-٤٣٢.

(١٥٨) انظر: "Rushdie, "In God Trust ، الصفحة ٣٨٠.

إحدى الشخصيات الرئيسية إلى دابّةٍ ذات أظلاف، في استعارةٍ مباشرةٍ من الرواية الرومانية عن عالمٍ كوزموبوليتانيٍّ واسع، رواية "الحمار الذهبي". كما قدّم الكتاب صورةً هزليةً لآية الله الخميني، وربّما كان ذلك هو أكثر الأمور استفزازًا. مع صدور الفتوى، أصبح صعود الإسلام المتشدّد مرئيًا للعالم والتحق رشدي بالقطار الطويل الذي يضمّ الشكّاك المرغمين على الاختباء حفاظًا على حياتهم.

تعلن الصفحة الرئيسية للموقع الرسمي لتسليمة نسرين ما يلي: "أنا ملحدة. أنا لا أؤمن بالصلوات. أنا أؤمن بالعمل. وعملي هو عمل مؤلّف. قلمي هو سلاحي"(١٥٩). نسرين طبيبةٌ وكاتبةٌ من بنغلاديش - كما أنّها شاعرةٌ وكاتبةٌ وروائيةٌ وصحافيةٌ تحظى باحترامٍ كبير. أتت الدعوة إلى إهدار دمها بعد نشر روايتها "العار" (١٩٩٢) التي تحدّثت فيها عن معاناة أسرةٍ هندوسيةٍ بعد هجوم مسلمين عليها. كانت جريمة نسرين "التجديف والتآمر على الإسلام والقرآن الكريم والنبي". مع صدور الفتوى ضدّها، أصبح واضحًا للغرب أنّ الإسلام المتشدّد قد وصل إلى بنغلادش. في العام ١٩٩٨، سئلت نسرين في مقابلةٍ عن السبب الذي دفعها أصلاً إلى أن تكون بهذه الصراحة بصدد معارضتها للإسلام(١٦٠). أجابت: "حين بدأت دراسة القرآن، الكتاب المقدّس للإسلام، وجدت عديدًا من الأفكار غير المعقولة. يتعامل القرآن مع المرأة بوصفها أمَةً، وهي ليست سوى أداةٍ جنسية". حين وضعت القرآن جانبًا ونظرت إلى عالمها، "أدركت أنّ القمع الديني والظلم يتزايدان ، لاسيما في البلدان الإسلامية"، وبالأخص تجاه النساء. قالت إنّها بدأت

---

(١٥٩) عنوان الموقع: taslimanasrin.com، تمّت زيارته بتاريخ ٩ كانون الأول / ديسمبر ٢٠٠٢.

(١٦٠) انظر:

Taslima Nasrin interview, by Matt Cherry and Warren Allen Smith, Free Inquiry 19 (Winter 1998/1999).

تكتب بعد ذلك ضد "جرائم الدين، ولاسيما الظلم والقمع اللذين تتعرّض لهما المرأة". سألها محاورها إن كان انتقادها الأساسي هو للمتشدّدين، فأجابت نسرين:

لقد انتقدت المتشدّدين وانتقدت الدين عمومًا. وأنا لا أجد أيّ فارقٍ بين الإسلام والمتشدّدين الإسلاميين. أؤمن بأنّ الدين هو الجذر، وينمو التشدّد من الجذر كنبعٍ سامّ. إذا أزلنا التشدّد وأبقينا على الدين، سيعود تشدّدٌ آخر للنموّ ثانيةً يومًا ما. أنا أحتاج لقول ذلك لأنّ بعض الليبراليين يدافعون دائمًا عن الإسلام ويلومون المتشدّدين على خلق المشكلات. لكنّ الإسلام نفسه يقمع المرأة. الإسلام نفسه لا يسمح بالديمقراطية وهو ينتهك حقوق الإنسان. ولأنّ الإسلام نفسه يسبّب الظلم، فمن واجبنا تحذير الناس. من واجبنا إيقاظ الناس، جعلهم يفهمون بأنّ الكتابات الدينية تعود إلى عصرٍ معيّنٍ ومكانٍ معين.

تفنّد تصريحاتٌ كهذه الإسلام السائد بالأسلوب نفسه الذي فنّد فيه مسيحيون غير مؤمنين المسيحية بمجملها إضافةً إلى تجاوزاتها الأكثر قسوةً. لم يحببْ المسيحيون الوسطيون المعتدلون ذلك أبدًا، كما أنّ المسلمين المعتدلين لا يحبون ذلك أيضًا. لكنّ وجهة نظرها تتمثّل في أنّه ينبغي أن يكون الشكّاك الراديكاليون والعلمانيون قادرين على دعم بعضهم بعضًا عبر الأديان، تمامًا مثلما يستطيع المؤمنون المعتدلون الاعتياديون أن يدعموا بعضهم بعضًا عبر الأديان.

في العام ١٩٩٤، وفي حين كان رشدي لا يزال مختبئًا، نشر رسالةً مفتوحةً إلى تسليمة نسرين في صحيفة نيويورك تايمز، بهدفٍ مزدوج: مواساتها وجلب

الانتباه إلى مشكلتها[١٦١]. بدأت الرسالة بقوله: كم سيكون متعبًا أن تدعى "سلمان رشدي الأنثى" – "كم سيكون مخلوقًا غريبًا ومضحكًا! – في حين أنّك طيلة الوقت كنتِ تعتقدين بأنّك تسليمة نسرين الأنثى". قال إنّه كان أجدر بالصحافة أن تقول إنّ أعداءها هم "الإيرانيون البنغاليون". "أيّ إسلامٍ صنعوا، حواريو الموت هؤلاء، وكم هو مهمٌّ أن يتمتّع المرء بالشجاعة لينشقّ عنه!" بيّن أنّ المتشدّدين يقولون دائمًا إنّهم يريدون البساطة، لكنّهم في الحقيقة ظلاميون. "البساطة هي الإقرار بأنّه إن كان شخصٌ ما يستطيع أن يقول 'الله موجود'، فيستطيع شخصٌ آخر أيضًا أن يقول 'الله غير موجود'؛ الإقرار بأنّه إن كان شخصٌ يستطيع أن يقول 'أنا أكره هذا الكتاب'، فإنّ شخصًا آخر يستطيع أن يقول 'لكنني أحبّه كثيرًا'". لقد تعب رشدي كثيرًا ليبرهن على أنّ الشكّ والتعدّدية لديهما تاريخٌ طويلٌ في هذا الجزء من العالم.

في العام ١٩٩١، ذكر أحد الصحافيين أنّ "السيد رشدي تأسّف لأنّ الناس في الغرب الغني والقوي قد عجزوا عن رؤية أنّه ضحية اضطهادٍ ديني، لا يختلف عمّا تعرّض له أولئك الذين أُطلِقت عليهم تسمية هراطقة في الأجيال السابقة الذين حُرقوا أو أغرقوا بسبب آرائهم المعارِضة"[١٦٢]. يحتجّ رشدي، مثله في ذلك مثل نسرين، على الاحترام "الثقافوي المتعدد" الذي يمنحه بعض الناس في الغرب إلى أفعالٍ قد ينظَر إليها بوصفها خاطئةً فقط في ثقافتهم هم. وهو يؤكّد أنّ الغرب، في سعيه لتجنّب جرائمه القديمة في مجال الإمبريالية الثقافية، يوقع الآن ظلمًا جديدًا عبر إنكاره تعميم معايير التنوير في مجال حقوق الإنسان.

---

(١٦١) انظر:
"Open Letter from Salman Rushdie to Taslima Nasrin", New York Times, July 14, 1994

(١٦٢) انظر:
Esther B. Fein, "Rushdie, Defying Death Threats, Suddenly Appears in New York", New York Times, December 12, 1991

نضيف إلى هؤلاء الشكّاك المسلمين الكبار اثنين يحمل كلٌّ منهما اسمًا مستعارًا لافتًا. أولاً، هنالك شخصٌ استعار اسم شكّاكٍ قروسطيٍّ عظيمٍ فأطلق على نفسه اسم ابن الراوندي. يشرح كتابه "الباطنية الإسلامية: رؤيةٌ علمانيــة" (٢٠٠٠) أنّ المؤلّف قد اعتنق بإخلاصٍ الصوفية وسحرته الماورائيات التي تتضمّنها. درس وتعبّد في قبرص وكان راضيًا في البداية، لكن حين برزت شكوكٌ لم يكن لدى المؤلّفين التقليديين إجابات عليها، ومن ثمّ حين قسمت قضية سلمان رشدي الإسلام، ترك الراوندي الصوفية وسعى إلى تقديم تقييمٍ نقديٍّ لها. وقد خلُص إلى أنّ التجربة الباطنية ليست تقييمًا موثوقًا للدين. يعيش ابن الراوندي الجديد في لندن ويكتب مقالاتٍ لصالح "الفلسفة الآن" و"نيو هيومانيست". ثانيًا، هنالك المؤلّف المدهش لكتاب "لماذا لست مسلمًا" (١٩٩٥)، الذي اتّخذ لنفسه اسم ابن الورّاق تكريمًا للشكاك الإسلامي القروسطي العظيم الآخر، محمّد بن الورّاق. يشرح ابن الورّاق أنّه نشأ مسلمًا، لكن "ما إن أصبحت قادرًا على التفكير المستقلّ حتّى تخلّيت عن كلّ العقائد الدينية التي تمّ دسّها في عقلي. أنا الآن أعدّ نفسي إنسانويًا علمانيًا يؤمن بأنّ الأديان كلّها هي أحلامٌ مريضةٌ وخاطئة - خاطئة بالبرهان - وضارّة"(١٦٣).

قال إنّه كان سيحتفظ برأيه لنفسه لولا قضية رشدي وصعود الإسلام المتشدّد: "بالنسبة إلى أولئك الذين يأسفون لأنّهم لم يعيشوا في الثلاثينات ليكونوا قادرين على أن يظهروا التزامهم بقضيّةٍ معينة، هنالك أولاً قضية رشدي، وثانيًا الحرب التي تدور رحاها في الجزائر والسودان وإيران والمملكة العربية السعودية وباكستان، وهي حربٌ ضحاياها الرئيسيون مسلمون، نساءٌ مسلمات، مثقّفون

---

(١٦٣) انظـر: Ibn Warraq, Why I Am Not a Muslim (New York: Prometheus, 1995)، الصفحة xiii.

مسلمون، كتّاب أشخاصٌ عاديون صالحون. هذا الكتاب جزءٌ من جهدي الحربي". يعلن ابن الورّاق: "يحاول عملي هذا أن يسكب قطرةً من الشكّ في محيطٍ من اليقين العقيدي عبر إلقاء نظرةٍ صارمةٍ ونقديـةٍ علـى معظـم العقائـد الأساسـية فـي الإسلام"(١٦٤).

على مثال شكّاكين مسلمين آخرين، يشعر ابن الورّاق بالغضب لأنّ التعدّدية الثقافية قد صعّبت أن يتّخذ الليبرالي اللاديني موقفًا قطعيًا ضد الـدين. ويستـشهد بتشجيع جون ستيوارت ميل على الراديكالية ويدعو عمومًا إلى تقليد الشكّ. يكتب: "لن يكون المسلمون قادرين على الاختباء إلى الأبـد مـن المقتـضيات الفلـسفية لإضاءات نيتشه وفرويد وماركس وفيورباخ... ورينان". "إنّ كتابات هيـوم عـن المعجزات صالحةٌ بالقدر عينه في السياق الإسلامي". ثم يضيف: "ماذا عن صعود المنهج النقدي في ألمانيا في القرن التاسع عشر، وتطبيقه علـى دراسـة الكتـاب المقدّس والدين عمومًا؟ حين يقول المتبحّرون في الكتاب المقدّس إنّ يوحنّا لم يوجد قطّ وإنّ موسى لم يكتب أسفاره الخمسة، فهذا يعني ضمنًا إنّ حقيقة القرآن موضـع تساؤل"(١٦٥). يستشهد بنيكولسون بقوله: "هذه الجملة الهرطوقية، من بين غيرهـا: ’القرآن وثيقةٌ إنسانيةٌ إلى أقصى حدّ‘"(١٦٦). يستشهد بأكسونوفان ومونتين وغاليليو وسبينوزا ولابييرير وهوبس وجيبسون وبيل وفولتير وكـانط وشـوبنهاور وبـين وكارلايل، مثلما يستشهد بابن رشد وابن سـينا. كمـا يقـدّم دارويـن وهكـسلي وإنجرسول وراسل وسارتر شهاداتهم أيضًا. يستشهد بقول أينشتاين إنّ كـلّ مـن يؤمن بقانون السببية "لا يستطيع للحظةٍ التفكير فـي كـائنٍ يتـدخّل فـي مـسار

(١٦٤) انظر: Ibn Warraq، الصفحة xiv.

(١٦٥) انظر: Ibn Warraq، الصفحة ٣٣.

(١٦٦) انظر: Ibn Warraq، الصفحة ١٤.

الأحداث... وهو ليس بحاجةٍ إلى دين الخوف"[١٦٧]. يتأسّف ابن الورّاق من أنّه أدرك تضمين كثيرٍ من المسيحيين للعلم في إيمانهم، "في حين ينبغي على المسلمين أن يقوموا بالخطوة الأولى"[١٦٨]. كما يكتب أنّ مجموعةً من المقالات بقلم ابن الراونديِ في مجلة 'نيو هيومانيست' "قد منحتني تشجيعًا ودعمًا معنويًا هائلاً"[١٦٩].

يخبرنا ابن الورّاق عن صديقٍ له، وهو مسلمٌ نال قسطًا وافرًا من التعليم، رأى كتاب "لماذا لست مسيحيًا" على رفّ كتبٍ عند ابن الورّاق و"انقضّ عليه بجذلٍ واضح". لاحقًا، خاب أمل ابن الورّاق حين علم أنّ صديقه "عدّ على ما يبدو كتاب راسل الكلاسيكي كارثةً حقيقيةً على المسيحية؛ لم يدرك صديقي في أيّ وقتٍ أنّ حجج راسل تنطبق إجمالاً على الإسلام". بل إنّ ابن الورّاق يقترح أن يحاول المسلمون قراءة "الله" حيثما ترد كلمة "إله" في نصوص الشك الغربية؛ لن يفهموا تلك النقطة، كما يقول، إلاّ إذا تحمّلوا قول نيتشه "الله مات"[١٧٠]. ثمّ يجمّع ابن الورّاق انتقاداتٍ متنوّعة للإسلام. ربّما كان عمله أوّل تاريخٍ إسلاميٍّ للشكّ. كما أصدر انتقاداتٍ متنوّعةً للقرآن ولأخلاقيات محمّد.

ينحو الشكّ الإسلامي الشعبي الحديث إلى أن يكون أخلاقيًا؛ فهو ينتقد سلوك محمّدٍ مثلما انتقد اليونانيون القدامى سلوك مجمع الآلهة. هنالك موضوعٌ أساسي، هو زوجة محمّد الصغيرة؛ غالبًا ما يتمّ إدراج هذا الموضوع بوصفه سببًا لترك مسلمٍ إيمانه. كما أنّ معاملة المرأة المسلمة عمومًا أمرٌ شديد الأهمية، ويليه موضوع التعامل مع غير المسلمين، وحتّى أحيانًا التعامل مع المسلمين من غير

---

(١٦٧) انظر: Ibn Warraq، الصفحة ١٤١.

(١٦٨) انظر: Ibn Warraq، الصفحة ٣٣.

(١٦٩) انظر: Ibn Warraq، الصفحة xv.

(١٧٠) انظر: Ibn Warraq، الصفحة ٣٢.

العرب. هنالك أيضًا موضوع الديمقراطية، يذكر ابن الوراق مؤسّسي الولايات المتّحدة بصدد العلاقة بين الدين والسياسة ويخلص إلى أنّ الإسلام لا يمكن أن يتصالح مع هذه الرؤية. كما يخصّص فصلاً كاملاً للمعرّي. وهو إذ يستشهد بكثيرٍ من الأبيات التي استقاها من كتب نيكولسون العديدة، يضع جنبًا إلى جنبٍ ما اقتطفه هو نفسه من شكّ المعرّي العظيم. فلننظر فحسب إلى مقطعٍ منثورٍ ومقطعٍ شعري:

قد تجد أحيانًا رجلاً بارعًا في تجارته، مثاليًا في الحذاقة واستخدام الحجج، لكنّه حين يصل إلى الدين تجده متعنّتًا، إذ يتبع العادات القديمة... إلى الطفل الذي يكبر والذي يحتفظ طيلة حياته بما يخرج من شفاه من هو أكبر منه سنًّا... إذا وجد أيٌّ من هذين من يشبهه بين المجوس أو بين الصابئة، لأعلن نفسه مجوسيًا، أو صابئيًا ليكون مثلهم أو شبيهًا بهم(١٧١).

أمّا المقطع الشعري، فهو التالي:

قد أسندوا عن مثلهم ثم اعتلوا / فنموا بإسنادٍ إلى الجبار

وإذا غلبت مناضلاً عن دينه / ألقى مقالده إلى الأخبار(١٧٢)

موضوعة كتاب ابن الورّاق المتماسكة هي الأسى لأنّ مثقّفي الغرب لم يعودوا يريدون محاربة الدين بعد أن فازوا في فصل الكنيسة عن الدولة في أممهم.

الشك في الألفية الجديدة

حين بدأت تدوين كتابي هذا، لم أكن أعتقد أنّني سأجد كلّ هذا الكمّ لأقوله عن الألفية الثالثة بعد الميلاد، لكنّ الأمور تغيّرت بسرعةٍ في خريف العام ٢٠٠١.

---

(١٧١) انظر: Ibn Warraq، الصفحة ٢٨٣.

(١٧٢) انظر: Ibn Warraq، الصفحة ٢٨٣.

فأثناء الحرب الباردة، كانت يسود الاعتقاد بأنّ الأمريكيين يؤمنون أكثر من خصومنا: في المواجهة مع الإسلام المتشدّد، نواجه عدوًّا يرفض بعنفٍ العلمانية العلانية. إنّه يطالب بإعادة تقييم سلوكنا. بأكثر المصطلحات مباشرةً، انظروا إلى استجابة بعض المسلمين الشكّاك القلائل. نشر سلمان رشدي مقالةً بعنوان: "نعم، الأمر يتعلّق بالإسلام" في صحيفة نيويورك تايمز بتاريخ الثاني من تشرين الثاني / نوفمبر ٢٠٠١. كتب رشدي: "'الأمر لا يتعلّق بالإسلام'. لقد كرّر زعماء العالم هذه اللازمة طيلة أسابيع." ولسببٍ وجيه، قال رشدي: لحماية المسلمين الأبرياء من المضايقات والحفاظ على السلام مع البلدان الإسلامية الأخرى. لكن بالنسبة إليه، "تكمن المشكلة في أنّ هذا التنصّل الضروري غير صحيح". أضاف رشدي متحسّرًا: "بطبيعة الحال، الأمر 'يتعلّق بالإسلام'". لكنّه بيّن أنّ الأمر لم يكن متعلّقًا بالدين بقدر ما يتعلّق بإقحام الدين في السياسة. "إعادة الدين إلى دائرة الشخصيّ، نزع السياسة عنه، هو الصدمة التي ينبغي أن تعيشها كلّ المجتمعات الإسلامية كي تصبح حداثية". وخلص رشدي إلى أنّه "إذا كان الإرهاب سيُهزم، فينبغي أن يتبنّى العالم الإسلامي المبادئ العلمانية الإنسانوية التي تستند إليها الحداثة، والتي من دونها ستبقى حرّية البلدان الإسلامية حلمًا بعيد المنال".

بعد الحادي عشر من أيلول /سبتمبر ٢٠٠١، دعا ابن الوراق مرّاتٍ عديدةً إلى أن يتوقّف السياسيون والمثقفون عن محاولة "حماية" الإسلام. في تشرين الأول / أكتوبر ٢٠٠١، كرّست إذاعة **ABC** القومية برنامجًا كاملاً لمقابلةٍ مع ابن الوراق، ورفض فيها أيضًا ردّ الغرب المحترم على الإسلام(١٧٣). بالنسبة إليه، "سوف لن نصل إلى أيّ مكانٍ حتّى نبرز الأمور التي نعلي شأنها، كفصل الكنيسة

(١٧٣) انظر: "Ibn Warraq: Why I Am Not a Muslim"، مقابلة أجرتها معه لين غالاشر Lyn Gallacher بتاريخ ١٠ تشرين الأول / أكتوبر ٢٠٠١، الموقع الرسمي للإذاعة الوطنية ABC.

عن الدولة، والليبرالية، والديمقراطية، وقيمة العقلانية، ومناقشة مشكلاتنا وما إلـى ذلك". وحين سئل إن كان يعتقد بأنّ الإسلام قادرٌ على إجراء تحوّلٍ حداثي، أجـاب ابن الورّاق بأنّ ذلك ممكنٌ فقط إن بدأنا نوجّه إلى الإسلام نظرةً نقديةً مثلما وجّهنا نظرةً نقديةً إلى المسيحية. وتابع مشجّعًا: "لقد وجد الحسّ النقدي الرفيع تجاه الكتاب المقدّس منذ القرن السابع عشر على الأقلّ مع سبينوزا وغيره، وتواصل إلى القرن التاسع عشر في ألمانيا. وعلى الرغم من ذلك، لا أحد يجرؤ على النظر إلى القرآن بالأسلوب عينه".

تأسّف ابن الورّاق لأنّه لا تزال هنالك محظورات حتّـى فـي الأكاديميـات بصدد مناقشة القرآن "علميًا" بحيث نأى الغرب بنفسه عن عملٍ ممتازٍ مثل كتـاب كريستوف لوكسنبرغ(١٧٤). وماذا كان التفسير؟ "'حسنًا، نحن لا نريـد أن نـؤذي حساسيات المسلمين'. أعني أنّ الأمر لا يصدّق". بالنسبة إليه، الجواب هـو تقـديم عددٍ كبيرٍ من المنح لدراسة الكتاب المقدّس، بحيث "يكون المسلمون مرغمين علـى أن ينظروا إلى دينهم هم بأسلوبٍ نقديٍّ أيضًا". وأضاف: "مثلما قال أحـدهم يومًـا، نحن لا نسدي أيّ خدمةٍ للإسلام حين نبعده عن قيم الأنوار". بالنسبة إليه، لا بدّ من إدراك أنّ تخفيف حدّة التهديد العالمي الحالي يكون بدفع الإسلام عبـر الـسيرورة نفسها التي مرّت بها الديانتان الأقدم منه: فصل الكنيسة عن الدولـة، زيـادةٌ فـي المساواة بين الجنسين، الاعتراف بالأديان الأخرى بوصفها تتشارك معه بالحقـائق عينها، وإرادةٌ في امتلاك معايير علمانية للسلوك تطبّق في صفوفها.

---

(١٧٤) من الأسماء المهمة في هذا العمل أيضًا: جون وانسبرو John Wansbrough من مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية في لندن، وباتريشيا كرون Patricia Crone، أستاذة التاريخ في معهـد الدراسـات المتقدّمة في برنستون، ومايكل كوك Michael Cook، أستاذ تاريخ الشرق الأدنى في جامعة برنستون، وفريد دونر Fred M. Donner من جامعة شيكاغو.

هنالك نقدٌ مشابهٌ قدّمه رامندرا نـــاث **Ramendra Nath**، وهـــو فيلـــسوفٌ يدرّس في الهند وكتب أطروحته في الدكتوراه عن راسل. نشر ناث مؤخّرًا كتابًـــا بعنوان: "لماذا لستُ هندوسيًا". كتب: "على الرغم من أنّني أوافق الهندوســـية فـــي رفضها الله والروح وعصمة الفيدا...، فإنّني لستُ هندوسيًا على الرغم مـــن هـــذا المعنى الواسع لمصطلح 'هندوسي'، لأنّني أرفض الأديان كلّها بوصـــفي عقلانيًـــا وإنسانويًا". ناقش ناث أيضًا في استحالة استئصال التشدّد من الهندوســـية وفـــي أنّ الدين نفسه – وكل دين – هو خطرٌ على السلام والمساواة والحقيقة.

ترعى الألفية الجديدة حصتها من العلماء الشكاكين. يقدّم لنا عنوان دراســـة فرانسيس كريك **Francis Crick** "كيف نحوت إلى الإلحاد" فكرةً عن معتقدات هـــذا العالِم البيولوجي الحائز على جائزة نوبل الذي ساعد فـــي معرفـــة رمـــوز بنيـــة الدنا **(DNA)**(١٧٥)(*). وقد تحدّث شريكه في نيل جائزة نوبـــل، جـــيمس واتـــسون **James Watson**، عن شكّه الديني أيضًا. قدّم ستيفن هاوكينغ **Stephen Hawking** موقفًا تجاه الله يذكّر بقوّةٍ بموقف أينشتاين (ولو كان أقلّ إثارةً للاحترام إلى حدٍّ ما): الرغبة بالتفكير في "عقل الله"، لكن نبذ فكرة إله شخصي. كان الفيزيائي الحاصـــل على جائزة نوبل ستيفن فينبرغ **Steven Weinberg** مؤيّدًا صريحًا للإلحـــاد طيلـــة سنواتٍ عديدة. وهو يشتكي من أنّه حتّى أولئك الذين يشكّكون في الدين، مثل هافل، لا يزالون يرفضون "المادية الاختزالية". "لم يكن هنالك مكانٌ في محيط 'طـــاليس' لإله البحر بوسيدون **Poseidon**. في العصور الهلّينية، تبنّى زعيم الفرقـــة أبيقـــور

---

(١٧٥) انظر:

Steven Weinberg, Facing Up: Science and Its Cultural Adversaries (Cambridge: Harvard Univ. Press, 2001).

الصفحة ١١٩–١٢٠.

(*) الدنا هو الحمض الريبي النووي منقوص الأوكسيجين، الذي يدخل في تركيب كل الخلايا (المترجم).

نظرية ديموقريطس الذرية بوصفها ترياقًا للإيمان بآلهة الأولمب... كثيرًا ما يجتَذب العلماء في عملهم بدوافع من هذا القبيل. بطبيعة الحال، لا شيء من تلك الدوافع يحمل سؤال إن كانت وجهة النظر الاختزالية صحيحة. وبما أنّها في واقع الأمر صحيحة، فالأفضل لنا جميعًا أن نتعايش معها"(١٧٦).

بدأ الخيال العلمي، الذي استهلّه الشكّاك اللاتيني العظيم لوقيانوس، بالضحك على آلهة الأولمب ولم يغيّر موقفه حقًّا في هذا الصدد. كان عددٌ مفاجئٌ من روّاد كتّاب الخيال العلمي صريحين بصدد إلحادهم. وقد انتقد إسحاق عظيموف **Isaac Asimov** صراحةً الدينَ منذ الستينات، لكنّه مضى أبعد من ذلك في سنواته الأخيرة، حيث قال:

> **أنا ملحد، بكلّ ما في الكلمة من معنى. لقد استغرقني قولها وقتًا طويلاً. أنا ملحدٌ منذ سنواتٍ طويلة، لكنّني شعرتُ بطريقةٍ ما بأنّه من غير اللائق فكريًا أن يقول المرء إنّه ملحد، لأنّ ذلك يفترض معرفةً لا يمتلكها. كان أفضل بطريقةٍ ما القول إنّ المرء إنسانويٌّ أو لاأدري. ليس لديّ برهانٌ على عدم وجود الله، لكنّني أشكّ بقوّةٍ بأنّه غير موجود إلى حدّ أنني لا أريد أن أضيع وقتي(١٧٧).**

قال لوفكرافت **H. P. Lovecraft** إنّه تخلّى عن الإيمان بالله بعيد رفضه لسانتا كلوس(*)، قبل أن يبلغ العاشرة من عمره. ونقل هارلان إليسون **Harlan Ellison**

(١٧٦) انظر: Steven Weinberg، الصفحة ١١٩-١٢٠.

(١٧٧) انظر: Isaac Asimov. in Free Inquiry, Spring 1982، الصفحة ٩.

(*) المعروف أيضًا باسم بابا نويل (المترجم).

عن نفسه أنّه "تجاوز الإلحاد إلى حدّ" أنّه لم يكن هنالك كلمةٌ في اللغة الإنكليزية تعبّر عن مستوى كفره(١٧٨). في لمحةٍ عن أرثر كلارك **Arthur C. Clarke** نشرتها صحيفة نيويورك تايمز في العام ١٩٩٧، تأمّل الرجل في عالم العام ٣٠٠١، قائلاً: "ربما ستكون جميع أشكال الأديان قد سقطت على نحوٍ خلافي في تحريمٍ صارم، مع إلقاء مجموع المواطنين نظرةً إلى الخلف إلى المعتقدات والممارسات الدينية في العصور السابقة بوصفها نتاجاتٍ للجهل أدّت إلى نزاعاتٍ لا تحصى وسفكٍ للدماء. لكنّ مفهوم وجود إلهٍ، عرفه العالم اللاتيني باسم ديوس **Deus**، ستبقى، كميراثٍ لدهشة البشر المستمرة أمام الكون". في العام ١٩٩٨، قال دوغلاس آدامز **Douglas Adams** بأنّه أطلق على نفسه لقب "ملحد راديكالي" لأنّه لو قال إنّه "ملحد" فحسب، فسوف يفترض الناس إنّه يعني بأنه لاأدري وسيتوجّب عليه بالتالي أن يشرح، "أنا حقًّا لا أؤمن بوجود إله، وفي حقيقة الأمر أنا مقتنعٌ بأنّه لا وجود لإله (هنالك فارقٌ دقيق)، ولا أرى أدنى دليلٍ لافتراض وجود إله... إلى آخره، إلى آخره"(١٧٩). كتبت باربارا إهرنرايش **Barbara Ehrenreich**، وهي نفسها ملحدةٌ من الجيل الرابع كما تعلن بنفسها(١٨٠) وكاتبةٌ في مجلة تايم، فقرةً مضحكةً جدًا عن الظاهرة: "ما يثيرني هو كلّ تلك الأشياء الوضيعة التي يقولها

---

(١٧٨) انظر: Harlan Ellison, on the Tom Snyder show Tomorrow

(١٧٩) انظر: Douglas Adams، مقابلة أجراها ديفيد سيلفرمان David Silverman في العدد رقم ١ من مجلة: The American Atheist 37، ورد في:

Adams, The Salmon of Doubt: Hitchhiking the Galaxy One Last Time (New York: Ballantine Books, 2003)،

الصفحة ٩٦.

(١٨٠) انظر: Barbara Ehrenreich, "My Family Values Atheism"، مقال مقتبس من خطاب قبولها لجائزة بطلة الفكر الحر للعام ١٩٩٩، Freethought Today, April 2000. وعلى الإنترنت، انظر: www.ffrf.org/fttoday/april2000/ehrenreich.html

الناس عن الإنسانوية العلمانية، من دون أن يكرّسوا وقتًا لقراءة بعضٍ من نصوصها الأساسية، من قبيل وثيقة الحقوق أو مجلة أومني **Omni**"(١٨١).

في العام ١٩٩٥، جعلت مؤسسة 'التحرّر من الدين' من المعلّقة الاجتماعية كاثا بوليت **Katha Pollitt** "بطلتها في الفكر الحرّ" بسبب رغبتها في أن تطلق على نفسها علنًا لقب الملحدة. كتبت بوليت عن اتفاقية المؤسسة للعام ١٩٩٥ في زاويتها في صحيفة نيشين **Nation**، ومنحتها عنوان: "لا إله، لا سيّد" – وهو نسخةٌ معدّلةٌ من جملة سانجر(١٨٢). وفي العام ٢٠٠١، نشرت ناتالي أنجير **Natalie Angier**، الحائزة على جائزة بوليتزر للعلوم والتي تكتب لصحيفة نيويورك تايمز، دراسةً بعنوان: "اعترافات ملحدةٍ تشعر بالوحدة"، مشيرةً إلى مقدار اللاشرعية التي يبدو عليها الإلحاد اليوم. كتبت أنجير: "سوف أفصح عن نفسي إذًا. أنا ملحدة. أنا لا أؤمن بالله أو بالآلهة أو بأشباه الآلهة **Godlets** أو بأيّ ضربٍ من قوّةٍ عليا ما وراء الكون نفسه، وهو أمرٌ يبدو لي ساميًا وقويًا بما يكفي. أنا لا أؤمن بالحياة بعد الموت، ولا بغرف مخاطبة الموتى، ولا بالتقمّص، ولا بالقدرة الذهنية على تحريك الأشياء عن بعد **telekinesis** ولا بأيّ معجزات إلاّ معجزة الحياة والوعي، التي تفاجئني مرّةً أخرى كمعجزاتٍ في ازدهارٍ فاحشٍ تقريبًا"(١٨٣). كما كتبت أنجير أنّ

---

(١٨١) انظر:

Barbara Ehrenreich, The Worst Years of Our Lives: Irreverent Notes from a Decade of Greed (New York: Pantheon Books, 1990).

الصفحة ٥. إنّه مقطعٌ غريب؛ ومن أجل ملاحظاتٍ جدّية عن خلفيّته، انظر الصفحات ٧–١١.

(١٨٢) انظر: Katha Pollitt, "No God, No Master" في كتابها:

Subject to Debate: Sense and Dissents on Women, Politics, and Culture (New York: Random House, 2001)،

الصفحة ٨٧–٩٠.

(١٨٣) انظر:

Natalie Angier, "Confessions of a Lonely Atheist", New York Times Magazine, January 14, 2001.

الصفحة ٣٦.

الملحدين العلنيين هم إمّا لاعقلانيون، مثل أوهير، أو أكثر اهتمامًا بالعلمانية من اهتمامهم بالإلحاد. وتقتبس عن كاثا بوليت قولها إنّه إذا كان شخصٌ ما يؤمن، فهي "غير مهتمّةٍ بمحاولة إقناع ذلك الشخص بعدم وجود غايةٍ فكريةٍ للكون". بدلاً من ذلك، شرحت بوليت قائلةً: "حين أصبح مهتمّةً ومتيقّظةً يكون ذلك بصدد قوّة الدين الدنيوية، بصدد أشياء مثل الصلاة في المدارس، أو اندماج المستشفيات الكاثوليكية والدنيوية". أنجير تفهم، لكنّها تكتب: "لكن هنالك أمرٌ ينبغي قوله من أجل إحياء المشاكسة والصراحة الوثنيتين".

تتضاءل الكنائس في أوروبا، وتضاؤلها أقلّ سرعةً في الولايات المتحدة، لكن هنالك غمغمةٌ قويةٌ بالأحرى من الشكّ تأتي من عالم الثقافة والترفيه. كثيرٌ من أبطال الرياضة والفنانين وغيرهم يتقدّمون بوصفهم ملحدين، من ممثّلين كوميديين مثل جورج كارلن **George Carlin**، الذي حقق مسيرةً مهنيةً مدهشةً اعتمادًا على السخرية من "الإنسان غير المرئي الذي يعيش في السماء" والذي يحتاج دائمًا إلى المال، إلى طيفٍ واسعٍ من الناس الذين يذكرون بهدوءٍ إلحادهم حين يوجَّه إليهم السؤال. في مقابلةٍ أجرتها صحيفة ليديز هوم، قالت كاثرين هيبورن **Katharine Hepburn**: "أنا ملحدة، وهذا كلّ شيء. أنا أؤمن بعدم وجود شيءٍ نستطيع معرفته سوى وجوب أن نكون لطيفين مع بعضنا بعضًا وأن نفعل ما نستطيع من أجل بعضنا بعضًا"[١٨٤]. يتحدّث الشكّ بأصواتٍ عديدة، من الممثّل ريتشارد غير **Richard Gere** وهو يروّج للبوذية التيبيتية إلى كارين أرمسترونغ، مؤرّخة الأديان والراهبة السابقة، التي تتأمل بكمٍّ وافرٍ من الشكّ المنفتح مستقبل الله[١٨٥]. كتب المؤلّف والناشط في مجال

---

(١٨٤) انظر: Katharine Hepburn، مقابلة، Ladies' Home Journal, October 1991، الصفحة ٢١٥.

(١٨٥) انظر: Karen Armstrong, A History of God (New York: Knopf, 1993)، الصفحة ٣٧٧-٣٩٩، ولاسيما الصفحة ٣٩٧.

حقوق المثليين كونتن كريسب **Quentin Crisp** كيف صدم جمهورًا في أيرلندا من دون أن يكثر من ذكر لادينيته. وقد وصف توتّرهم بأنّه مذهبيٌّ بدلاً من أن يكون أخلاقيًا ولاحظ ببراعةٍ أنّك حين تقول لهم إنّكم ملحدون يسألونك: أهو ربّ الكاثوليك أم ربّ البروتستنت ذاك الذي لا تؤمن به؟"[١٨٦] مؤخرًا، نحت بول جيزيرت **Paul Geisert** ومينغا فوتريل **Mynga Futrell** كلمة "ساطعين **Brights**" بوصفها مصطلحًا شاملاً جديدًا يشير إلى أولئك الذين لديهم "رؤيةٌ طبيعانيةٌ للعالم"، وتشمل قائمة أوائل المروّجين للمصطلح الجديد عالم التطوّر ريتشارد دوكينز **Richard Dawkins** والفيلسوف دانييل دينيت **Daniel Dennet**. تشمل قائمة الشكّاك اليوم في النظرة العامة، أو الإيقونات الجديدة، الموسيقيين فرانك زابا **Frank Zappa** وجون لينون **John Lennon**، والممثلين كريستوفر ريف **Christopher Reeve** وجودي فوستر **Jodie Foster**، والرأسمالي وارن بوفيت **Warren Buffett**، والكاتب كاميل باغليا **Camille Paglia**، والمخرج إنغمار بيرغمان**Ingmar Bergman**، والمؤرّخة غيردا ليرنر **Gerda Lerner**، والمؤلفة الحائزة على جائزة نوبل نادين غورديمر **Nadine Gordimer**، ولينوس تورفالدز **Linus Torvalds** (مبتكر نظام لينوكس **Linux**)، ومصمّم الأزياء بيل بلاس **Bill Blass**، والساحرين بين **Penn** وتيلر **Teller**.

نحن في عصر اللايقين الفكري وفي عصر العلم. نحن في عصر العلمانية الكوزموبوليتانية وعصر الإيمان المتحمّس الذي يدرك الشكّ. إنّنا نتأثّر بالالتباس الأخلاقي، ونتحرّى فلسفات الحياة الهانئة ومختلف أشكال التأمّل المعتمد على

---

(١٨٦) Quentin Crisp, How to Become a Virgin (New York: Saint Martin's Press, 1981)، الصفحة ١٠٢.

التسامي والعلاج. في أيامنا هذه، أصبحت جميع أشكال الشكّ التقليدية عابثة. هنالك لايقينٌ في المجتمع الحديث والفن الحديث وعلم الكون الحديث. أمّا فــي الــسياسة، فهنالك شكٌّ في المطلقات الأخلاقية، وكذلك لايقينٌ حول النسبوية الأخلاقيــة. لقــد رعت المائة عام الأخيرة كلّ مظاهر تاريخ الشكّ العظيم، بحيــث أعيــد تعريــف الشكوكية والعقلانية والنسبوية الثقافية ووجــدت الممارســات التــشكيكية القديمــة جماهير جديدة. في لحظاتٍ كهذه اللحظة، وبالنسبة إلى أولئك الذين يحبّون الــشكّ، يبدو أنّ الثقافة لا تتماسك فقط بفعل التشارك في المعتقدات، بل كذلك بفعل التشارك في تكريس النفس للاستكشاف والدفاع عن الفضاء العلماني العام.

الخاتمة

حبور الشكّ

أخلاق، ومنطق، ومزاج

يحيا تاريخ الشكّ، وقد امتدت رحلته نحوًا من ستةٍ وعشرين قرنًا، وكان واعيًا ذاته معظم ذلك الزمن. من شيشرون إلى شوبنهاور، من فاني رايت إلى هوبرت هاريسون، من سقراط إلى فتجنشتاين، أحببت قصّة تاريخ الشكّ الطويلة الغريبة أبطالها. يبدو حاسمًا أن يُعرف ذلك التاريخ، ولو لم يكن ذلك إلاّ لفهم مفكّريه وشعرائه وهزليّيه وشهدائه في سياقهم الصحيح. ينبغي أن يكون البشر قادرين على التحدّث لبعضهم بعضًا عن الشكّ من دون حاجةٍ لإقامة جميع الحجج القديمة في كلّ مرةٍ يبدأ فيها الحديث مجدّدًا. ينبغي أن يعلم الشُكّاك والمؤمنون على حدٍّ سواء أنّ أبيقور ولوكريشيوس، وسفري أيّوب والجامعة، وتعاليم بوذا كانت مصادر ثابتة على نحوٍ لافتٍ في تاريخ المروق. وكذلك كان في مقدورنا من مجمل تاريخ الشكوكية والشكّ معرفة العالم من الكارفاكا وسقراط وبيرون وسكستوس أمبيريكوس ومونتين وشارون وهيوم وبيل، وصولاً إلى المتشكّكة الحديثين كافةً. ولأنّني شرعت بكتابة هذا الكتاب قبل أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، فقد تضاعفت أهميّة موضوعه. يقدِّم الكتاب اليوم كطريقةٍ لوضع الصراع بين الدين والعلمانية، وهو جوهر الأزمة، في سياقٍ محدد. ثمة حدودٌ لأيّ تواز بعينه، لكنّه يساعد في معرفة شيءٍ عن السياق التاريخي للعلمنة والردود التي استدعتها. وعلى وجه الخصوص،

يرى المرء كيف تغيّرت الأفكار ببطءٍ وكيف تطلّب الأمر كثيـرًا مـن الأبطـال والبطلات.

كان الاختبار الذي استهلّ هذا الكتاب مسخّرًا لتقصّي قضايا الشكّ بـصورةٍ عامّة، ومفسِّرًا بمصطلحات مقولاتٍ معقولةٍ في زماننا: المؤمنون واللا أدريـون والملحدون. أما وأنّنا عدونا عبر قصّة الشكّ، فقد برزت مقولات مـؤمنٍ ولا أدري وملحدٍ بوصفها طرائق حديثةً للفكر المنقسم على هذه القضايا. وربّما لن يكون لهذه الطرائق كثيرٌ من الفائدة والأهمية بعد الآن.

وفقًا للاستخدام الشائع، يتضمّن معنى مصطلح لا أدرية أنّه ليس بمقـدورنا القيام بتقييمٍ معقولٍ لمسألة وجود الله. لمَ لا ندفع الـشكوكية قـدُمًا لتـشمل كامـل المعرفة؛ أي لمَ يُعدّ اللا أدريون شكوكيّين فقط بصدد تلك المسألة؟ غالبًا ما تنتهـي اللا أدرية كمصطلحٍ عامٍ لأولئك الذين لا يعتقدون بوجود إله، بل يضمرون تسليمًا ضئيلاً بإمكان وجود قوةٍ توجد مغزىً للحياة وتجعل الحياة الأخرى ممكنةً.

ماذا عن الفارق بين الإيمان والإلحاد؟ ثمة متصوّفةٌ وفلاسـفةٌ قـالوا إنهـم يؤمنون بالله لكنّهم لا يؤمنون بكونٍ مختلفٍ عن الكون الذي يصفه الملحدون. سوى أنّهم يدعونه "الله". إن كانت فكرتكم عن الإله أنّه كائنٌ يفكّر ويفعل أو حتى يوجـد، فستعيدون تصنيف عددٍ هائلٍ ممّن يعدّون أنفسهم مـؤمنين وتجعلـونهم ملحـدين. إن كان ما يفصل الإيمان عن الإلحاد هو أنّ المؤمنين، عوضًا عن ذلك، لديهم ميلٌ للدين والملحدين يرونه لغوًا خطيرًا، ماذا إذًا عن الأديان الإلحادية العظيمـة؟ ثمـة ما هو مشتركٌ بين المتصوفة والفلاسفة المـؤمنين وبـين المتـصوفة والفلاسـفة الملحدين أكثر ممّا هو مشتركٌ بين المتّفقين على وجود إلهٍ خالقٍ يكترث بنا وقـادرٍ على الفعل.

أرى أنّ السياسة دفعت بشدّةٍ للتشبث بهذه المصطلحات الثلاثة، لكنّني أرى أيضًا أنّ من الأسهل علينا أن نُكره أنفسنا على الوضوح إذا تجنّبنا استخدام مصطلحات مؤمن ولا أدري وملحد، وحاولنا فقط أن نقول ما الذي نظنّه عمّا نكونه وعمّا يكونه ذلك البعيد.

قد تتضمّن التقسيمات التي تبدو أكثر رسوخًا تاريخيًا: المتعصّب، الذي يقبل قصص دينه وشعائره وقواعده بوصفها حقائق؛ والمتديّن "من بين كثيرين"، الذي يؤمن بصحّة الأديان كافّةً وبأنّها تتعلّق بقوّةٍ خالقةٍ ومفكّرة؛ وروحانيّ العلم والمعنى، الذي يفسّر الكون بوصفه حائزًا على قوّةٍ توحّد الحياة وربما تمنحها معنىً، والمتشكّك، الذي لا يعتقد بقدرتنا على معرفة شيءٍ عن أيّ شيء؛ والحائر، الذي يعتقد أنّ المعرفة ممكنةٌ لكنّه يعرّف نفسه بوصفه متردّدًا بحدّ ذاته؛ والمتمسّك بالشعائر الدينية، الذي يرى الكون ظاهرةً طبيعيةً وعلينا أن نحتفل بإنسانيتنا بشعائر الدين التقليدي ورمزيته؛ والعلماني العلمي، الذي يرى الكون ظاهرةً طبيعيةً وأنّ الدين يضيف شرًّا أكثر ممّا يضيف خيرًا. قد يكونون جميعًا شُكّاكًا – وفقًا لفكرة أنّهم لا يعلمون شيئًا. أيًّا تكن المصطلحات، فمعرفة تاريخ الشكّ هي فاتحة الحديث على ما يبدو.

يتيح هذا التاريخ أيضًا إجراء تقييمٍ واسعٍ للشك. على سبيل المثال، هل اكتشاف أنّ الشكّ يوجد بجوارك أمرٌ حسنٌ أم سيئ؟ يتمتّع الشكّ على ما يبدو بقدرة توليد النظريات المفيدة للغاية وإشاعتها، إذ إنّنا نحتفظ اليوم في المذهب الذري والأنثروبولوجيا وعلم الكون والسياسة وعلم الأعصاب بمبادئ الشُكّاك. ليس الأمر مصادفةً: فقد أراد الشُكّاك معرفة الطريقة التي يعمل فيها العالم وتوقّعوا إيجاد أجوبةٍ في العالم المحيط بهم. كان الشكّ مجرىً دؤوبًا وديناميًّا على نحوٍ متفاوتٍ للثقافة الإنسانية وعلم الكون، اقترن بأشخاصٍ مبدعين من أمثال توماس أديسون

وألبرت أينشتاين، فريدريك دوغلاس وإليزابيث كادي ستانتون، سقراط وسيغموند فرويد – لقد أنجز كثيرًا من العمل. وعلى طول الخط، واكبت الأديان قصّة الشك، وأرى أنّها ستبقى كذلك على الدوام. سيوجد دومًا أفرادٌ وجماعاتٌ يشكّكون بالإيمان الديني الذي ترعرعوا بين ظهرانيه، وصقعٌ من العالم تشجّع فيه الكوزموبوليتانية مزج الأفكار وتطوّر الشك. حين يبقى الدين خارج السياسة (بالمعنى الواسع للعبارة)، يستكين الإلحاد في ظلّ دردشةٍ هادئة: نسمع عنه من مولعين بالتأمّل، يهاجمون مظاهر الدين الأسطورية على نحوٍ محدودٍ أو لا يهاجمونها، لعدم ضرورة أيٍّ منها في هذه الأوساط.

انبثق في العالم القديم طيفٌ واسعٌ من الشكّ في وقتٍ مبكّر: خمّن أنكساغوراس أنّ الشمس صخرةٌ متوهّجةٌ بدل أن تكون إلهًا؛ وجد ديموقريطس حلاً في الذرّات لتفسير كونٍ ذاتيّ الأداء بالكامل؛ وضع أبيقور فلسفة الحياة الهانئة للعيش بطريقةٍ حسنةٍ في هذا العالم، من غير دين؛ أنكرت الكارفاكا وجود إلهٍ واحدٍ وآلهةٍ متعدّدةٍ واستدلالٍ وسببيةٍ وكارما وحياةٍ أخرى. وأعلنوا أنّ الدين شركٌ نصبه الزعماء والكهنة للاستحواذ على السلطة والمال؛ أوصى سيدهارتا جوتاما، البوذا، ببرنامج تسامٍ لا ديني؛ ثمة تقليد شكوكيةٍ فلسفيةٍ مهيبٌ ومتمايز. استهل أكسانوفان الشكّ الكوزموبوليتاني العظيم آخذًا بالحسبان آلهة الإثيوبيين وأهالي ثراسيا ذوي الشعر الأحمر، وامتدّت نسبوية هذا الاستلهام في الوقت عينه إلى الحيوانات، بحيث تتخيّل الثيران والخيول والأسود آلهتها بأذيال. وكذلك في التاريخ القديم للشكّ، جأر مؤلّف سفر أيوب في وجه ظلم العالم؛ دعت مريم الهيكل ذئبًا يفترس الوقت والطاقة والفكر وضربت البناء بخفها؛ كما شجّعت الإمبراطورية الرومانية الدنيوية بصورةٍ أساسيةٍ على مادية الخبز والسيركات، إلى جانب تعاملٍ مناسبٍ مع شعائر الدولة. انبثقت من العالم القديم سبعة مشاريع تشكيكيةٍ أساسيةٌ:

- العلم والمادّية والعقلانية
- برامج التسامي غير الإلهية
- النسبوية الكوزموبوليتانية
- فلسفات الحياة الهانئة
- الرفض الأخلاقي للظلم
- الشكوكية الفلسفية
- نزوع المؤمن للشك

جميعها مختلفٌ إلى أبعد الحدود، لكنّ كثيرين ممّن انخرطوا بأحدها انخرطوا كذلك بالبقية. تصاعد الشكّ المسيحيّ بوصفه صراعًا للإيمان بالرب، بالذات، بقدرة المرء على تحمّل تحدّيات نكران الذات وأحيانًا تحدّيات الاستشهاد: توجّهت آخر كلمات المسيح، في إنجيلين من الأناجيل الثلاثة المتشابهة، إلى الربّ متسائلةً لماذا تخلّى عنه؛ كمن كان يتوقّع شيئًا ويتشكّك الآن بعدم حدوثه. صرّ أوغسطين بأسنانه مترنّحًا في أرجاء حديقته تائقًا لتكريس نفسه للرب. شكّ المؤمنين واحدٌ من جماليات الأديان التي تشدّد على الإيمان؛ حثّ المسيح توما على الإيمان من دون برهانٍ، وهو تمثيلٌ بليغٌ لذلك الإيمان. زاد الزهد الشرقي وظهور تصوّرات الخطيئة والجحيم، وخلاص البروتستانت بالإيمان لاحقًا، من حدّة شكّ المؤمنين. إنّه مظهرٌ من مظاهر صراخ أيوب، عبر المرآة حيث يكون الإيمان نفسه محكًا بدلاً من أن تكون الحياة متّكًا للإيمان.

يميل الناس للاعتقاد بأنّ شكّ المؤمنين يوقف شكّ الآخرين، غير أنّ الأمر صحيحٌ بالمعنى الجغرافي الضيق إلى أبعد الحدود. ثمة "عصر ظلماتٍ" للشكّ

الأوروبي يمكن تعيين بدايته بجريمة قتل هيباشيا في العام ٤١٥ للميلاد، أو حين حظر الإمبراطور جوستنيان، في العام ٥٢٩ للميلاد، الوثنية وأغلق الحديقة الأبيقورية والأكاديمية الشكوكية وقاعة المحاضرات. انقضت برهةٌ قبل أن يطوي النسيان فلسفات الشكّ، لكن دعونا نعدّ القرن السادس زمن خفوت الأضواء، والقرن الثاني عشر زمن إقلاع الشكّ مجدّدًا في أوروبا. لكنّ الأمر اقتصر على أوروبا فقط. فعلى الرغم من اتسام المرحلة بتوجّهٍ كبيرٍ نحو التأليهية في أرجاء العالم كافةً، ما زالت هنالك فسحٌ كثيرةٌ للشك. واصلت بونية الثيرافادا نزوعها الشكّي بالخوارق طيلة تلك الفترة، وكذلك التقاليد غير التأليهية للكونفوشيوسية والتاوية. وهبت مدرسة الزن الشكّ في أواخر القرن الخامس حياةً جديدةً، مركّزةً على الشكّ نفسه، بادئةً به، وجاعلةً منه هدفها الوحيد. اقترح البوذا أن ننكر حقيقة هذا العالم. أحبّ الزن الشكّ لذاته: مال إلى الإجابة عن الأسئلة بعرض أزهار اللوتس أو قرص الأنف، محتفلاً بتطوير الشكّ كتجربةٍ مشحونةٍ للغاية. لكنّ ذلك الشكّ كان مثمرًا: "شكٌّ أكبر، يقظةٌ أعظم". ثمة فلسفاتٌ هنديةٌ عقلانيةٌ في تلك المرحلة أيضًا: في القرن السابع، أضاف الحكيم بوراندارا **Purandara** عنصر الاحتمال إلى إنكار الكارفاكا للاستدلالات كافةً، وجادل شانكارا في أنّه مثلما يتدفق الحليب من دون فكرٍ آن الحاجة إليه، كذلك يستطيع العالم بأسره التوالد ذاتيًا وفقًا للعلاقات الطبيعية.

كان لأوروبا عصر ظلماتها، لكنّ قرون الشكّ الستة الضائعة كانت مفعمةً حقًّا، في أرجاء العالم، وحتى في شواطئ البحر الأبيض المتوسط الأخرى، بالشك. توفّي ابن الراوندي نحو العام ٨٦٠ نابذًا كلّ مظهرٍ من مظاهر الإسلام تقريبًا، الله والدين على وجه العموم. وقد لقّنه ابن الوراق، الذي يزيده عمرًا، كثيرًا من شكّه. فإذا سألنا بعدئذٍ، كم استمر سجلّ الشكّ في غياهب الظلمة في جوار البحر

الأبيض المتوسط، سيستغرقنا ذلك ثلاثة قرون. شكّك ابن الراوندي في أنّ القرآن بديعٌ على نحوٍ معجزٍ، وجادل في أنّ الأنبياء خدعوا المؤمنين عن عمدٍ، وأنّ محمّدًا نفسه أظهر ضعف الدين حين انتقد اليهودية والمسيحية. أمّا الرازي، الذي عاش في الوقت نفسه تقريبًا (٨٥٤-٩٢٥)، فقد كان محبوبًا بقدر ما كان ابن الراوندي مكروهًا، لكنّه شكّك بعنفٍ مماثلٍ لعنف ابن الراوندي. إذ إنّه تساءل أيّ إلهٍ هذا الذي يستخدم الأنبياء بدل إبلاغ الجميع ما يحتاجون معرفته. واقترح، عوضًا عن ذلك، تأمّل الفلسفة، وقد التحقت بغداد الرازي بركب أكثر مدن العالم تشكيكًا.

بحلول القرن الثاني عشر، عاد الشكّ إلى أوروبا. وانزلق كعقرب ساعةٍ جنوبًا خلال الشرق الأوسط عبر شمال إفريقيا مرتفعًا نحو اسبانيا، ومن ثمّ، مع سعديا بن يوسف (٨٨٢-٩٤٢)، إلى فرنسا. نزع ابن رشد وابن ميمون إلى الشكّ في اسبانيا القرن العاشر، وابن جرشون في فرنسا بين العامين ١٢٨٨ و١٣٤٤. لا بدّ أنّ الشك أمضى برهةً لا بأس بها في باريس قبل أن يعلن مرسوم الإدانة في العام ١٢٧٧ تحريم تعليم "أنّ النقاشات اللاهوتية قائمةٌ على الخرافات"؛ و"أنّه ما من حياةٍ أسمى من الحياة الفلسفية"؛ و"أنّ الوحي المسيحي عائقٌ أمام التعلّم"؛ و"أنّ الإنسان يمكن أن يتوالد من الفساد على حدٍّ ملائم"، من بين افتراضاتٍ تشكيكيةٍ أخرى. في العام ١٤١٧، اكتُشفت مخطوطةٌ لكتاب لوكريشيوس "في طبيعة الأشياء"، وفي العام ١٤٣٥، أودى احتفاء لورينزو فالا بأبيقور على الأغلب بحياته حرقًا بالنار.

بحلول منتصف القرن الثالث عشر، تمركزت حركة الرشدية اللاتينية في جامعتي باريس وبادوا. ومع بيترو بومبونازي، باتت الرشدية كبيرةً حقًا. ففي بادوا مطلع القرن السادس عشر، أنكر بومبونازي وجود أرواحٍ خالدةٍ وجادل في عدم

حاجة الناس للتهديد بالنعيم والجحيم ليسلكوا سلوكًا أخلاقيًا. وكان أبطالــه أبيقــور ولوكريشيوس ودياغوراس. في المقابل، كان بومبونازي بطلاً لكامــل مجموعــة الماجنين في فرنسا – أولئك الذين استفادوا أيضًا من أعمال مونتين وشارون كدليلٍ على عدم قدرتنا على معرفة شيءٍ عن الدين والله.

أتاحت لنا محكمة التفتيش أن نسمع بشكّ عامّة الناس، ومن اللافت للانتبــاه أنّه كان شكًّا خصبًا ومثمرًا، التشكيك بكلّ مظاهر الدين؛ التشكيك بوجود الله بسبب مآسٍ شخصيةٍ، ولأنّ أساطير العهدين القديم والجديد لا تبدو صحيحةً، وبسبب الظلم الذي يسود العالم. من مينوكشيو إلى برونو، شهد تاريخ الشكّ كثيرًا من شهدائه في زمن الرعب. عزّزت مطالب التيقن نيران حرق الشهداء التي ساعدت علــى دفــع كثيرين للتعبير عن شكوكيتهم. كانت لدى مونتين نقوشٌ لأقوالٍ من سفر الجامعــة ولسكتوس أمبيريكوس معلّقةٌ على جدران بيته، ورمزٌ صمّمه بنفسه يبــرز ميزانًــا كفّتاه الخاليتان متوازنتان تمامًا، كُتب أسفله شعار "ما الذي أعرفه؟" كما أنّه توصّل إلى نتيجةٍ مفادها أنّه منذ قلب كوبرنيك علم الكون رأسًا على عقــب، يجــدر بنــا تجاهل العلم، لأنّ كلّ أمرٍ قد ينقلب رأسًا على عقبٍ مجدّدًا. لم يأخذ الجميع الأمــر على هذا النحو: تقدّم غاليليو وغاسيندي على خطى العلــم التجريبــي – محــوّلين المذهب الذرّي إلى فكرةٍ حياديةٍ دينيًا من خلال ذلك. ولا يزال العلم الحديث يتبــع هذين الدربين المتشعّبين.

عمل ابن ميمون وابن جرشون، ونيوتن وغاليليو، على مشكلة إيجاد طــرقٍ محايدةٍ لفهم المعجزات. أمّا سبينوزا، فقد صدم الناس كافّةً بنفيه حدوثها. لقــد أدّى نقده الكتابيّ وعدم إيمانه إلى طرده من حظيرة الدين، وجعله واحدًا من أهمّ الشكّاك في كلّ الأزمنة. وكذلك كان لهوبس، أقرب معاصريه، تأثيرٌ مشابه؛ في الحقيقــة،

بدا لوهلةٍ أنّ الشكّ بأسره اتّسم بطابع هوبس، لكنّ سبينوزا، على المدى البعيد، ظلّ أكثر أهميّةً بالنسبة إلى شُكّاك القرن العشرين. ربّما لو أدرك الشُكّاك المحافظون سياسيًا اليوم موقف هوبس الفلسفي، لاستعاد شعبيته مجدّدًا.

بيّن عدة مؤلفين كتابةً أنّه من المعروف جيدًا أنّ مؤلفي التشكيك استخدموا على نحوٍ يمكن تمييزه حيلاً لخداع الرقباء. ناقش شارون في كتابه "في الحكمة" رسائل خفيةً في نصوصٍ تتّسم بالتقوى. قام تولاند بالأمر نفسه، بمزيدٍ من الإسهاب، ليطلعنا على "الإطراء المغالي" وضروبٍ أخرى من الحيل. تمتّع الشكّ بالقوّة والشعبية في حين رفض الربوبيون الإنجليز أسطورة الدين وعقيدته، وقام فلاسفة التنوير الفرنسيون بتبسيط الربوبية وإشاعتها، وتتبّعوا عواقبها. حين شارك هيوم بمأدبة طعامٍ بصحبة دولباك والتقى خمسة عشر ملحدًا حول طاولةٍ واحدة، أمسى صوت الشُكّاك أكثر جرأةً، وحين دوّن ديدرو تلك النادرة، أضحى صوتهم أعلى.

إنّ الطابع السياسي للشكّ الحديث هو أشدّ إبداعاته تميّزًا. كان للشكّاك الأمريكيين أسبابٌ جديدةٌ فريدةٌ من نوعها للغضب من الدين: الرقّ، محاكمات الساحرات الكالفينية، مبشّرون يبتزّون أموال الناس ويستخدمونها لإنهاك السكان الأمريكيين الأصليين. كذلك كان لأمريكا ضربٌ جديدٌ من الشُكّاك، ضربٌ يرتدي ثياب النساء: نساءٌ مجدِّداتٌ قمن بصورةٍ عامةٍ بمساندة أسرهنّ بموارد كتبهنّ وخطاباتهن. لم يتعمّق الشكّاك المصلحون على الأغلب في تاريخ الشكّ، فهم لم يستشهدوا من بين كلّ النقاد إلاّ بتوماس بين، ولم يلاحظوا من بين كلّ المزعجين إلاّ غاليليو. أمّا العامل الجديد الآخر في الشكّ الحديث، فهو الطابع التبشيريّ للإلحاد في القرن التاسع عشر. توقّع معظم روّاد القرن نهاية الدين والإيمان بالله، وأمل كثيرٌ منهم بذلك. حسبوا أنّ الإلحاد العامّ هو الأفضل لأنّه صحيحٌ وسيدفعنا للعيش بصورةٍ أفضل، ولإدراك مسؤوليتنا الكاملة عمّا نفعله وما نفشل في فعله.

كان أبيقور ولوكريشيوس على الأرجح من أكثر الشخصيات التي تواصل ظهورها باستمرارٍ على امتداد تاريخ الشكّ. لنقم بجولةٍ سريعةٍ: أشارت المشنا إلى الأبيقوريين وحدهم من بين جميع فلاسفة اليونان وحذّرت منهم. كتب أوغسطين: "سينال أبيقور، من وجهة نظري، سعفة النصر الذهبية، لأنّني لم أؤمن بأنّ الأرواح ستبقى حيةً بعد الموت... إيمانٌ أنكره أبيقور". احترس ابن ميمون كثيرًا من أبيقور لإلحاده، ومن فكرة أنّ المصادفة تدير العالم كلّيًا. أثنى برونو على ديموقريطس وأبيقور في مقدمة كتابه "في لا نهائية الكون والعوالم" المنشور في العام ١٥٩١، وسيكتشف كثيرٌ من شُكّاك المستقبل ديموقريطس وأبيقور من خلال برونو. أضاف نيوتن، في المسودات الأولى لطبعة كتابه "المبادئ"، تسعين سطرًا من كتاب لوكريشيوس "في طبيعة الأشياء". وفي أواخر القرن السابع عشر، كتب الفيلسوف بيير بيل أنّ "الإلحاد لا يؤدّي بالضرورة إلى فساد الأخلاق"، وأثنى على حياة أبيقور وصحبه الأخلاقية. تساءل هيوم: "أسئلة أبيقور القديمة لا تزال من دون أجوبة. هل أراد منع الشر، ولم يستطع؟ وبالتالي هل هو مهمّ؟ هل هو قادرٌ، لكنّه لا يريد؟ وبالتالي هل هو ساخطٌ؟ هل هو قادرٌ ويمتلك الإرادة؟ هل هو شريرٌ إذًا؟" وكتب جيفرسون إلى صديقٍ: "كما قلت عن نفسك، كذلك أنا أبيقوري"، وأوصى في رسالةٍ شخصيةٍ أخرى: "ثبّتوا العقل بإحكامٍ إلى مقعده، واعرضوا أمام محكمته كلّ حقيقةٍ وكلّ رأي. استجوبوا بجرأةٍ حتى وجود الله؛ لأنّه، إن كان موجودًا، جديرٌ بإجلال العقل أكثر من الخوف الأعمى... لا تدعوا أيّ خوفٍ من عواقب هذا التحقّق يثنيكم عنه. وإن انتهى إلى اعتقاد أنّ الله غير موجود، فستجدون دوافع للفضيلة في مسرّة وسلوى ممارستها وفي محبة الآخرين التي ستحدثها لكم". وكتب ماركس أطروحته عن أبيقور، ممجّدًا المحاولة اليونانية لتحرير البشر من خوف

الآلهة. وألقت فاني رايت محاضرةً عن أبيقور، تضمّنت مناقشة ليونتيوم، المحظية والفيلسوفة الأبيقورية؛ رأى إنجيرسول أنّ أخلاقياته الطبيعانية القائمة على السعادة تدين لأبيقور أكثر من أيّ شخصٍ آخر. ألهمت الأخلاق الأبيقورية القائمة على اللذة والألم دعاة النفعية والتسامي. ثمّ هنالك الانتصار الحديث للأفكار التي دافع عنها أبيقور: النظرية الذرّية والخلق الذاتي للعالم والحياة.

وللشكّ أيضًا قممٌ أخرى. دعا شيشرون لتنظيم نقاشٍ للشُكّاك وتكرّرت الدعوة في أعمال مونتين وهيوم وشوبنهاور وفرويد. أضحى شيشرون بيدي بترارك فاتحة النهضة – شرفًا عظيمًا في تاريخ الشك. كذلك، استهلّ مؤلّف سفر أيوب حديثًا حول العدالة في العالم شارك فيه الشكّاك على مرّ القرون. في التقليد اليهودي، هنالك منلاوس ومريم؛ كوهيليث، واعظ سفر الجامعة. تحدّثت المزامير عن الكافر والأحمق الذي "يقول في قرارة نفسه، لا يوجد إله". كما أنّ الرابي إليشاع بن أبوياه الذي أضحى، في مطلع القرن الثاني، "الآخر"، يقول إنّه ما من عدالةٍ وما من قاضٍ. إنّه لغضبٌ أخلاقيٌ يندفع على هذا النحو، لكنّنا نعلم أنّ إليشاع لم يسأم من إنشاد الأغاني اليونانية: إنّه أيضًا شكٌ كوزموبوليتاني. ستبرز هذه القضايا مجدّدًا عبر القرون، عند سبينوزا وابن ميمون ومندلسون وفي الألفية الجديدة.

بات الشكّ جزءًا من الحوارات، والمسائل السكولائية، والكتب السرية، والمؤلّفات مجهولة اسم المؤلّف، والروايات البذيئة، والمقالات، ودروس الفلك، وتقارير محاكمات التفتيش، وأبحاث علم السياسة، والخطب، والشعر، والمقابلات، والرسائل المفتوحة الموجّهة إلى صحيفة نيويورك تايمز. هنالك شُكّاكٌ يساريون مثل أولئك الذين ينتسبون إلى تقليد عصر التنوير، ومن ضمنه الثورة الفرنسية وغالبية الحركة الشيوعية، وهنالك شكّاكٌ مؤيدون للاستبداد من أمثال هوبس

وساربي ونوديه ونابليون وموسوليني. كما أنّ هنالك شكّاكًا منسيّين مثل مريم ويوليوس قيصر فانيني؛ شكّاكًا مكروهين مثل إليشاع وابن الراوندي، ومحبوبين على نطاقٍ واسعٍ مثل الرازي وتوين. ومن بين الشُكّاك معاقري الخمر سقراط ورابليه وإكيو سوجون. وهنالك أيضًا شُكّاكٌ لا يعاقرون الخمر بتاتًا. فضلاً عن أصحاب المغامرات الجنسية وأصحاب الطباع الباردة الذين لا يغريهم شيءٌ بإبعاد أنظارهم عن كتبهم.

في أصقاع العالم القديم، جادل قومٌ في أنّ الشخص المفكّر قد يظفر بالسعادة وفضائل الأخلاق من دون إلهٍ أو آلهةٍ، لكنّ الخشية راودت معظمهم ممّا قد يفعله عامّة الناس ويشعرون به في حال غياب الدين. شكّلت تلك القضية خلفية النقاش الذي استهلّه شيشرون. ارتأى بيل أنّ بمقدور الناس تدبّر الأمر، لكنّ ذلك الحديث استمرّ من دون التوصّل إلى حلّ. حدث تغيّرٌ مفاجئٌ حين فكّر جون ستيوارت ميل وهارييت تايلر بتشجيع التشكيك والانشقاق عن الكنيسة، بحدّ ذاتيهما. تحتاج الدولة المعافاة في ذلك الوقت إلى الشكّ. وفي القرن التالي، سيقول فرويد إنّ النفس المعافاة تحتاج إلى الشك، وينبغي بالفعل اعتناق عدم الإيمان كجزءٍ من الرشد.

هنالك كثيرون اعتبروا العالم الحديث للشكّ مجرد ترجمةٍ للخدمات والعلاقات، والتقاويم والولاءات، من الديني إلى العلماني. جعل الرومنطيقيون الفنّ دينًا؛ وجمعٌ كاملٌ من الناس جعل السياسة دينًا؛ وغالبًا ما يوصف مزاولو الطب والعلاج النفسي بكهنة تلقي الاعتراف الحديثين. هؤلاء جميعًا أضافوا مشورتهم غير الإلهية إلى تقليدٍ عظيم. يقتصر الانتفاع بهذه المشورة على فهمها ضمن سياقها الواسع. ما هو حاسمٌ، أنّ التوتر الإجرامي المحيط بالأصولية في الوقت الراهن يتطلّب فهمًا لتاريخ الشك، وأن يلمّ العلمانيون المدافعون عن التسامح

الكوزموبوليتاني بهذا التاريخ. من الجدير بالملاحظة مرّةً أخرى أنّ العدو "العظيم" الأخير للولايات المتحدة كان أكثر علمانيةً منها. لم يعد الأمر كذلك، وقد نرغب في مراجعة مقاربتنا لتلك المسألة.

من بين المواضيع الأثيرة لديّ في تاريخ الشكّ أن يهتدي بنيامين فـرانكلين إلى الربوبية من خلال كتابٍ هدفه تفنيد الربوبية؛ أن تكتب إيمّا غولـدمان سـيرةً ذاتيةً لفولتيرين دو كلير؛ أن يكون برادلو آخر سجناء برج الساعة؛ وأنّه منح ابنته اسم هيباشيا. أحببتُ اختيار بين لتوما الشكّاك بطلاً للشُكّاك. أحببت ادّعاء فيلـسوف القرن الأول للميلاد وانغ تشونغ بأنّه سيقتنع بقدرة الناس على الطيران حالما ينبـت الريش على أبدانهم؛ وأنّ ناغارجونا، الفيلسوف البوذي لمطلع القرن الثالث للميلاد، زعم أنّ كلّ ما يمكن أن نفكّر فيه عن الواقع، حتى مبدأ اللا ذات، هو باطلٌ علـى حدٍّ سواء. أحببت أن يكون لوقيانوس، مهرّج التشكيك فـي أواخـر عهـد رومـا القديمة، معروفًا كشكّاكٍ في زمن رابليه ودوليه اللذين دعيا "قردي لوقيانوس"؛ وأنّ في رواية سلمان رشدي "آيات شيطانية" ظلالاً من تحـوّلات لوقيـانوس القديمـة. كذلك أحببتُ إشارة فرويد إلى هنريش هاينه بوصفه "صاحبًا غيـر مـؤمن"، وأنّ هاينه نفسه نحت كلمةً صعبة الاستعمال في إشـارةٍ إلـى سـبينوزا؛ وأنّ مـدخل مرغريت سانجر الأوّل إلى الشكّ حدث حين أحضر والدها إنجيرسول إلى البلـدة. ما أفضّله على غيره المقتطفات الغريبة من نصوص الشكّ المنشورة فـي القـرن السابع عشر، مثل "ثيوفراستوس ريديفيفوس"؛ وأنّ شكّاك المسلمين المحدثين اتخذوا لأنفسهم، في بحثهم عن أسماء مستعارةٍ وقائيةٍ، أسماء مفكّـرين كـابن الراونـدي وابن الوراق تعالج مجدّدًا مشكلات الإسـلام. تبـرز أيـضًا نـصيحة مـاركوس أوريليوس المطمئنة؛ وكذلك حقيقة أنّ جورج إليوت ترجمت شتراوس وفيوربـاخ؛ وأنّه كان بمقدور بليني الأكبر الاعتقاد بأنّ الدم يهطل أحيانًا كـالمطر، غيـر أنّـه

واصل سخريته من فكرة وجود حياةٍ بعد الموت. أخيرًا، أحببت تشكيك آلبرت أينشتاين بوجود أيِّ إلهٍ مشخصن، ولو أنّه قال إنّه يؤمن بإله سبينوزا. مسلّمًا أنّ إله سبينوزا هو كالكون المروّع نفسه.

اختتم شيشرون دراسته "طبيعة الآلهة" باختيار فائزٍ من بين الشكّاك، وهذا التقليد جديرٌ بالاستمرار. مع ذلك، ليست المباراة التي أريد تحكيمها بين شُكّاكٍ متنوعين، بل بين تقليد الشكّ العظيم وتقاليد الفكر الدينيّ الأخرى كافةً. تتضمّن جميع الأديان التأليهية قدرةً إنسانيةً مدهشة: الإيمان. الإيمان أحد أفضل العضلات الإنسانية؛ وقد يكون غايةً في الصلاح. والأديان كافةً جميلةٌ ورهيبةٌ، طافحة بالأعياد والقرابين والمعجزات والحروب والأناشيد والمراثي، والزجاج الملوّن وفطائر البصل الخاصة بالفصح، وابتهاجٍ عموميٌّ شديد: الجميع راكعون متأرجحون صامتون ساجدون. وكذلك كانت الأديان طاقة دفعٍ لكثيرٍ من السخاء والشفقة والشجاعة. مع ذلك، تتضمّن قصّة الشكّ ذلك كلّه أيضًا. كما أنّ علاقتها بالحقيقة صارمةٌ ورزينةٌ، ومتكيفةٌ إن اقتضى الأمر – وهي تولي مقاربتها الصارمة للحقيقة أهميةً تفوق مسرّات الإيمان. وللشكّ نسخته الخاصة من التحدّيات والعزاءات. فمنذ بداياته، أوصى بأنّ المرء قد يحظى بالسعادة إذا أوجد رغباته وكيّفها مع خبرته الحقيقية. لنسلّم بأنّنا حيواناتٌ، لكن لها مشكلاتٌ خاصة، وأنّ العالم طبيعيٌّ لكنّ طبيعيته مجرد فكرةٍ في رؤوسنا نحن الحيوانات. كرّسوا أنفسكم للحكمة، ولمعرفة الذات، وللأصدقاء والأسرة، وأولوا قليلاً من الاهتمام للمجتمع والمال والسياسة والمتعة. واعلموا أنّ أيًّا منها لن يجلب السعادة على نحوٍ منتظم. خيرٌ لكم أن تبقوا سريعي البديهة، أن تحتفظوا بعقولٍ منفتحة. على أيّ حال، إن طالت أعماركم، ستجدون أنفسكم على الأرجح وقد آمنتم بشيءٍ لا تؤمنون به مطلقًا اليوم. أو تكفرون. وعلى نحوٍ هازلٍ، الشكّ هو الأمر الوحيد الذي يُعتمد

عليه. توقّعوا التغيّر. تقبّلوا الموت. تمتّعوا بالحياة. وكما بيّن ماركوس أوريليـوس، الأدمغة التي اجتازت بكم المصاعب التي مرّت بكـم حتـى الآن سـتجتاز بكـم المصاعب القادمة.

على مرّ التاريخ، جادل كثيرٌ من كبار المفكرين في أنّ دراسة هذه المـسائل قد تمنح الحياة معنىً، نعمةً وسعادة. اقترح كثيرون بإخلاصٍ، في الحقيقة أصـروا، أنّ على الشكّاك أن يؤدّوا بعض التمارين، شيئًا من العلاج، بعض الفـن، لموالفـة أنفسهم مع علاقةٍ طيّعةٍ بكونٍ من المرجح أنّه لا يتّسم بالإنسانية علـى الإطـلاق. يحظى الشُكّاك في العالم الحديث بكلّ أنواع الفلسفة والتجارب العمومية للانهمـاك فيها والمشاركة بها، وليس من غير المألوف بالنسبة إلى الـشُكّاك تـشكيل عـالمٍ مقدّسٍ، لكنّه علمانيٌّ، لأنفسهم بعيدًا عن قراءة فلسفةٍ من نـوعٍ مـا، والمـشاركة بالعلاج النفسي والفنّ والشعر والتأمل والرقص والمهرجانات والاحتفالات الدنيوية. الأمر الوحيد الذي يحتاجه هؤلاء الشكّاك حقًا، ويمتلكه المؤمنون، هـو أنّ النـاس الذين يشبهونهم يحيطون بهم على الدوام، وأنّهم جزءٌ من تاريخٍ جليل. آمل أنّه بات من الواضح الآن أنّ للشكّ مثل هذا التاريخ وهو ملكٌ له، وأنّه لولاءٌ قديمٌ وعظـيمٌ يستحقّ التبجيل والفخر أن يكون المرء شكّاكًا. لطول عمر الشكّ، لإنتاجيته، لجنيه، لحماسته، لخدمته الصديق والعدو، ولالتزامه عديم الشفقة أحيانًا بالحقيقة البرهانية، أمنح السعفة لقصة الشكّ.

المراجع

Adams, Douglas. *The Salmon of Doubt: Hitchhiking the Galaxy One Last Time.* New York: Ballantine Books, 2003.

Allen, Don Cameron. *Doubt's Boundless Sea.* Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 1964; New York: Arno, 1979.

Allen, Woody. "My Philosophy." *The New Yorker,* December 27, 1969.

Angier, Natalie. "Confessions of a Lonely Atheist." *New York Times Magazine,* January 14, 2001.

Apuleius, Lucius. *The Golden Ass.* New York: Horace Liveright, 1927.

Armstrong, Karen. *A History of God.* New York: Knopf, 1993.

Augustine. *The City of God.* D. S. Wiesen, trans. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1988.

_____. *Confessions.* Henry Chadwick, trans. and intro. Oxford: Oxford Univ. Press, 1992.

_____. *De Trinitate.* E. Hill, trans. New York: New City, 1991.

_____. *Teaching Christianity (On Christian Doctrine).* Edmund Hill, ed. and intro. Hyde Park, NY: New City, 1996.

Barnes, Jonathan, ed. *The Cambridge Companion to Aristotle.* Cambridge: Cambridge Univ. Press 1995.

Barrett, Cyril, ed. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief.* Oxford: Basil Blackwell, 1966.

Batchelor, Stephen. *Buddhism Without Beliefs: A Contemporary Guide to Awakening.* New York: Riverhead, 1997.

_____. *The Faith to Doubt: Glimpses of Buddhist Uncertainty.* Berkeley, CA: Paralax, 1990.

Baumann, Martin. "Buddhism in Europe." In *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia.* Charles S. Prebish and Martin Baumann, eds. Berkeley: Univ. of California Press, 2002.

Bayle, Pierre. *Historical and Critical Dictionary: Selections.* Richard Popkin, trans. Indianapolis: Hackett, 1991.

Beauvoir, Simone de. *Memoirs of a Dutiful Daughter.* Cleveland: World, 1959.

Ben-Sasson, Hayim, ed. *A History of the Jewish People.* Cambridge: Harvard Univ. Press, 1976.

Berman, David. *A History of Atheism in Britain: From Hobbes to Russell.* London: Routledge, 1988.

Besant, Annie, and Charles Bradlaugh. *The Freethinker's Text Book.* London: Freethought, 1881.

Bickerman, Elias J. *The Jews in the Greek Age.* Cambridge: Harvard Univ. Press, 1988.

Blyth, R. H. *Zen and Zen Classics.* Frederick Franck, comp. New York: Vintage, 1978.

Bradlaugh, Charles. *Doubts in Dialogue.* London: Watts, 1909.

_____. *A Plea for Atheism.* London: Freethought, 1880.

Brown, Peter. *The Rise of Western Christendom.* Oxford: Basil Blackwell, 1996.

Bruno, Giordano. *The Ash Wednesday Supper.* 1584.
Buber, Martin. *The Prophetic Faith.* New York: Harper, Torchbooks, 1949.
Burkert, Walter. *Greek Religion.* Cambridge: Harvard Univ. Press, 1985.
Burnet, John. *Early Greek Philosophy.* London: Black, 1930.
Carel, A. *Histoire anecdotique des contemporains.* Paris, 1885.
Cassirer, Ernst; Paul Oskar Kristeller; and John Herman Randall Cassirer Jr., eds. *The Renaissanc Philosophy of Man.* Chicago: Univ. of Chicago Press, 1948.
Chadwick, Owen. *The Secularization of the European Mind.* Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1975.
Ch'ung, Wang. *Lun-Hêng: Philosophical Essays of Wang Ch'ung.* Alfred Forke, trans. and intro. (New York, 1962, reprint of 1907 ed.).
Cicero. *The Nature of the Gods.* H. C. McGregor, trans. New York: Viking, 1985.
Clark, Ronald W. *Einstein: The Life and Times.* New York: Avon, 1984.
Cohen, C. *Bradlaugh and Ingersoll.* London: Pioneer, 1933.
Collinson, Diané, Kathryn Plant, and Robert Wilkinson, eds. *Fifty Eastern Thinkers.* London: Routledge, 2000.
Comte, Auguste. *A General View of Positivism.* J. H. Bridges, trans. London: Routledge, 1957.
Congressional Record. House. February 12, 1954, and June 7, 1955.
Crenshaw, James. "The Silence of Eternity: Ecclesiastes." In *A Whirlpool of Torment: Israelite Traditions of God as an Oppressive Presence.* Philadelphia: Fortress, 1984.
_____. *Urgent Advice and Probing Questions: Collected Writings on Old Testament Wisdom.* Macon GA: Mercer Univ. Press, 1995.
Crick, Francis. *What Mad Pursuit: A Personal View of Scientific Discovery.* New York: Basic Books, 1988.
Crossan, John Dominic. *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant.* San Francisco: HarperSanFrancisco, 1993.
_____. *Jesus: A Revolutionary Biography.* San Francisco: HarperSanFrancisco, 1989.
Danto, Arthur C. *Mysticism and Morality: Oriental Thoughts and Moral Philosophy.* New York: Columbia Univ. Press, 1987.
Dasgupta, S. *A History of Indian Philosophy.* London: Cambridge Univ. Press, 1922.
Descartes, René. *Philosophical Works I.* Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1975.
Desmond, Adrian. *The Politics of Evolution.* Chicago: Univ. of Chicago Press, 1989.
Dickinson, Emily. *The Complete Poems of Emily Dickinson.* Boston: Little, Brown, 1951.
Diderot, Denis. *Diderot: Interpreter of Nature.* Westport, CT: Hyperion, 1937.
Donoghue, Dennis. *Emily Dickinson.* Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1969.
Douglass, Frederick. "The Meaning of Fourth of July for the Negro" (1852). In *Oration, Delivered in Corinthian Hall, Rochester.* Rochester, NY: Lee, Mann, 1852.
Drachmann, A. B. *Atheism in Pagan Antiquity.* London: Ares, 1922.
DuBois, Ellen Carol, ed. *Elizabeth Cady Stanton, Susan B. Anthony, Correspondence, Writings, Speeches.* Gerda Lerner, Foreword. New York: Schocken, 1981.
Dukas, Helen, and Banesh Hoffman, eds. *Albert Einstein, the Human Side: New Glimpses from His Archives.* Princeton: Princeton Univ. Press, 1979.
Durkheim, Emile. "Représentations individuelles et representations collectives." *Revue de métaphysique et de morale* 5 (1898): 273–302.
Edie, James M., James Scanlan, and Mary-Barbara Zeldin, eds. *Russian Philosophy: The Nihilists, the Populists, Critics of Religion and Culture.* Chicago: Quadrangle, 1965.
Edison, Thomas. Interview by *New York Times,* October 2, 1910.

Ehrenreich, Barbara. *The Worst Years of Our Lives: Irreverent Notes from a Decade of Greed.* New York: Pantheon Books, 1990.
Ellison, Grace. *Turkey Today.* London: Hutchinson, 1928.
Epstein, Mark. *Thoughts Without a Thinker: Psychotherapy from a Buddhist Perspective.* New York: Basic Books, 1995.
Erasmus. *Praise of Folly.* Betty Radice, trans. London: Penguin, 1993.
Ericson, Edward E. Jr. "Living Responsibly: Václav Havel's View." *Religion and Liberty* 8 (September–October 1998).
Febvre, Lucien. *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: The Religion of Rabelais.* Beatrice Gottlieb, trans. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1947.
Fein, Esther B. "Rushdie, Defying Death Threats, Suddenly Appears in New York." *New York Times,* December 12, 1991.
Feuerbach, Ludwig. *The Essence of Christianity.* George Eliot, trans. New York: Harper, Torchbooks, 1957.
Fields, Rick. *How the Swans Came to the Lake: A Narrative History of Buddhism in America.* Boston and London: Shambhala, 1992.
Flaubert, Gustave. *Madame Bovary.* Geoffrey Wall, trans. London: Penguin, 1992.
Foucault, Michel. *Religion and Culture.* Jeremy R. Carrette, ed. New York: Routledge, 1999.
Fox, Marvin. *Interpreting Maimonides.* Chicago: Univ. of Chicago Press, 1990.
Frankl, Viktor E. *Man's Search for Meaning.* New York: Washington Square, 1959.
Freud, Sigmund. *The Future of an Illusion.* Peter Gay, ed. and intro. New York: Norton, 1961.
Fuller, Margaret. *Memoirs of Margaret Fuller Ossoli.* Boston: Phillips, Sampson, 1852.
______. *Summer on the Lakes.* Boston: Charles Little & James Brown, 1844.
Garrett, Don, ed. *The Cambridge Companion to Spinoza.* Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996.
Gaskin, J. C. A., ed. *Varieties of Unbelief: From Epicurus to Sartre.* Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall, 1989.
Gaylor, Annie Laurel, ed. *Women Without Superstition, "No Gods—No Masters": The Collected Writings of Women Freethinkers of the Nineteenth and Twentieth Centuries.* Madison, WI: Freedom from Religion Foundation, 1997.
Gentile, Emilio. *The Sacralization of Politics in Fascist Italy.* Cambridge: Harvard Univ. Press, 1996.
Al-Ghazzali. *The Faith and Practice of Al-Ghazali.* W. M. Watt, trans. London: George Allen, 1951.
______. *Deliverance from Error and Mystical Union with the Almighty.* George F. McLean, ed., Muhammad Abulaylah, trans. Washington, D.C.: Council for Research in Values & Philosophy, 2002.
Gibbon, Edward. *The Decline and Fall of the Roman Empire,* vol. 1. New York: Modern Library, 1954.
Gibson, Margaret, ed. *Boethius: His Life, Thought and Influence.* Oxford: Basil Blackwell, 1981.
Gilson, Etienne. *God and Philosophy.* New Haven: Yale Univ. Press, 1941, 2002.
______. *Reason and Revelation in the Middle Ages.* New York: Scribner, 1938.
Ginzburg, Carlo. *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller.* Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 1980.
Glassman, Bernard. *Bearing Witness: A Zen Master's Lessons in Making Peace.* New York: Bell Tower, 1998.
Glassman, Bernard, and Rick Fields. *Instructions to the Cook: A Zen Master's Lessons in Living a Life That Matters.* New York: Bell Tower, 1996.

Glatzer, Nahum N., ed. and intro. *The Dimensions of Job: A Study and Selected Readings*. New York: Schocken, 1969.

Goldman, Emma. *The Philosophy of Atheism and the Failure of Christianity*. New York: Mother Earth, 1913.

_____. *Voltairine De Cleyre*. Berkeley Heights, NJ: Oriole, 1932.

Goldziher, Ignaz. *Muslim Studies*. S. M. Stern, ed.; C. R. Barber and S. M. Stern, trans. 2 vols. London, 1967–71.

Goodman, Dena. *The Republic of Letters: A Cultural History of the French Enlightenment*. Ithaca, NY: Cornell Univ. Press, 1994.

Gordis, Robert. *Koheleth—The Man and His World*. New York: Schocken, 1978.

Gould, Stephen J. *Ever Since Darwin*. New York: Norton, 1977.

Grant, Edward. *God and Reason in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2001.

Grant, Michael. *Jesus: An Historian's Review of the Gospels*. New York: Macmillan, 1977.

Grieg, J. Y. T. *The Letters of David Hume*. 2 vols. Oxford: Clarendon, 1969.

Hamilton, Edith, and Huntington Cairns, eds. *Plato: The Collected Dialogues*. Princeton: Princeton Univ. Press, 1989.

Hardy, Thomas. *The Collected Poems of Thomas Hardy*. New York: Macmillan, 1974.

Harrison, Hubert. *When Africa Awakes*. New York: Porro, 1920.

Harrison, Peter. "Newtonian Science, Miracles, and the Laws of Nature." *Journal of the History of Ideas* 56 (October 1995): 531–553.

Hecht, Jennifer Michael. *The End of the Soul: Scientific Modernity, Atheism, and Anthropology in France*. New York: Columbia Univ. Press, 2003.

Heine, Heinrich. *Gedanken und Einfalle*, vol. 10.

Hengel, Martin. *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine During the Early Hellenistic Period*. 2 vols. John Bowden, trans. Philadelphia: Fortress, 1974.

Hepburn, Katharine. Interviewed by *Ladies' Home Journal*, October 1991.

Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding: A Letter from a Gentleman to His Friend in Edinburgh*. Indianapolis: Hackett, 1977.

Hunter, Michael, and David Wootton, eds. *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*. Oxford: Clarendon, 1992.

Huxley, Thomas. "Mr. Balfour's Attack on Agnosticism I." *The Nineteenth Century* 217 (March 1895).

_____. "On Descartes' *Discourse Touching the Method of Using One's Reason Rightly and of Seeking Scientific Truth*" (1870). In *Lay Sermons, Addresses, and Reviews*. New York: Appleton, 1910.

Hyman, Arthur, and James J. Walsh, eds. *Philosophy in the Middle Ages*. Indianapolis: Hackett, 1973.

Ibn Warraq. *Why I Am Not a Muslim*. New York: Prometheus, 1995.

"Ibn Warraq: Why I Am Not a Muslim." Interviewed by Lyn Gallacher, October 10, 2001. ABC Radio National Website.

Ikkyu Sojun. *Crow with No Mouth*. Stephen Berg, trans. Port Townsend, WA: Copper Canyon, 2000.

Ingersoll, Robert G. *On Gods and Other Essays*. Buffalo: Prometheus, 1990.

_____. *Works*. Clinton P. Farrell, ed. New York: Dresden, 1902.

"Interview: O'Hair on Church and State." *Freedom Writer*, March–May, 1989.

Jackson, George Stuyvesant. *Uncommon Scold: The Story of Anne Royall*. Boston: B. Humphries, 1937.

Jaeger, Werner. *Early Christianity and Greek Paideia*. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1961.

Jefferson, Thomas. *The Writings of Thomas Jefferson.* Washington, D.C.: Jefferson Memorial Association, 1904–05.

_____. "To Peter Carr, August 10, 1787." In *Basic Writing of Thomas Jefferson.* Philip S. Foner, ed. New York: Wiley, 1944.

_____. "To William Short, August 4, 1820." In *The Works of Thomas Jefferson,* H. A. Washington, ed. New York: Townsend, 1884.

_____. "To William Short, October 31, 1819." In *A Jefferson Profile: As Revealed in His Letters.* Saul K. Padover, ed. New York: John Day, 1956.

Johnson, Paul. *A History of the Jews.* New York: HarperCollins, 1988.

Josephson, Matthew. *Edison: A Biography.* New York: McGraw-Hill, 1959.

Kaufman, Walter. *The Faith of a Heretic.* Garden City, NY: Anchor, 1968.

_____, ed. *Existentialism from Dostoevsky to Sartre.* New York: Meridian, 1975.

Kierkegaard, Søren. *Fear and Trembling.* London: Penguin Books, 1985.

Knight, Margaret. *Morals Without Religion: And Other Essays.* London: Dobson, 1955.

Koch, Adrienne, ed. *The American Enlightenment: The Shaping of the American Experiment and a Free Society.* New York: G. Braziller, 1965.

Kraemer, Joel. *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival During the Buyid Age.* Leiden: E. J. Brill, 1986).

Kraut, Richard, ed. *The Cambridge Companion to Plato.* Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1992.

Larson, Edward J. *Summer for the Gods: The Scopes Trial and America's Continuing Debate Over Science and Religion.* Cambridge: Harvard Univ. Press, 1997.

Lenin, V. I. *Socialism and Religion.* Moscow: Foreign Languages Publishing, 1954.

Lennon, Thomas M. *Reading Bayle.* Toronto: Univ. of Toronto Press, 1999.

Li, Dan, trans. *China in Transition, 1517–1911.* New York: Van Nostrand, 1969.

Long, A. A. *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics.* Berkeley: Univ. of California Press, 1986.

Longman, Tremper, III. *The Book of Ecclesiastes.* Cambridge: Eerdmans, 1998.

Lopez, Donald S., Jr. *Asian Religions in Practice.* Princeton, NJ: Princeton Readings in Religion, 1999.

Lucian. *True History and Lucius of the Ass.* Paul Turner, trans. Bloomington: Indiana Univ. Press, 1974.

Lucretius. *On the Nature of Things.* Anthony M. Esolen, trans. and ed. Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 1995.

Mack, Burton. *The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins.* San Francisco: HarperSanFrancisco, 1994.

"Madalyn Murray Interview." Interviewed by Richard Tregaskis. *Playboy,* October 1965.

Magee, Bryan. *The Philosophy of Schopenhauer.* Oxford: Oxford Univ. Press, 1983.

Maimonides, Moses. *Guide for the Perplexed.* New York: Dover, 1956.

Mango, Andrew. *Atatürk: The Biography of the Founder of Modern Turkey.* New York: Overlook, 2000.

Mann, Thomas. *Thoughts of an Unpolitical Man.* New York: F. Unger, 1983.

Marcus Aurelius. *The Meditations of Marcus Aurelius.* George Long, trans. New York: Collier, 1909–1914.

Martin, Luther H. *Hellenistic Religions: An Introduction.* Oxford: Oxford Univ. Press, 1987.

Martineau, Harriet. *Autobiography.* Maria Weston Chapman, ed. Boston: James R. Osgood, 1877.

Martineau, Harriet, with Henry George Atkinson. *Letters on the Laws of Man's Nature and Development.* Boston: Josiah P. Mendum, 1851.

Marx, Karl Heinrich. "The Difference Between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature." In Norman D. Livergood. *Activity in Marx's Philosophy*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1967.

Mason, Jackie, with Ken Gross. *Jackie, Oy!: Jackie Mason from Birth to Rebirth*. New York: Little, Brown, 1988.

Matthews, Gareth B., ed. *The Augustinian Tradition*. Berkeley: Univ. of California Press, 1999.

Mendelssohn, Moses. *Jerusalem, or On Religious Power and Judaism*. Allan Arkush, trans., Alexander Altmann, intro. and comment. Hanover: Brandeis Univ. Press, 1983.

Mercer-Taylor, Peter. *The Life of Mendelssohn*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2000.

Mill, John Stuart. *The Autobiography of John Stuart Mill*. New York: Columbia Univ. Press, 1924.

_____. *On Liberty*. Edward Alexander, ed. Toronto: Broadview, 1999.

Momigliano, Arnaldo. *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1971.

_____. *On Pagans, Jews, and Christians*. Middletown, CT: Wesleyan Univ. Press, 1987.

Montaigne, Michel de. *The Complete Essays of Montaigne*. Donald M. Frame, trans. Stanford: Stanford Univ. Press, 1958.

Mosse, George. *Fallen Soldiers: Reshaping the Memory of the World Wars*. New York: Oxford Univ. Press, 1990.

Nasrin, Taslima. Interviewed by Matt Cherry and Warren Allen Smith. *Free Inquiry* 19 (Winter 1998/1999).

Needham, Joseph. *Science and Civilisation in China*, 7 vols. (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1991, reprint of 1956 ed.), vols. 1–7.

Nicholson, Reynold Alleyne. *Literary History of the Arabs*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1930.

_____. *Studies in Islamic Poetry*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1920.

Nicolson, Nigel, ed. *The Question of Things Happening: The Letters of Virginia Woolf*. London: Hogarth, 1982.

Nietzsche, Friedrich. *Daybreaks*. R. J. Hollingdale, trans. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1982.

_____. *The Gay Science*. Walter Kaufmann, trans. New York: Vintage, 1974.

Nishitani, Keiji. *Religion and Nothingness*. Jan Van Bragt, trans. Berkeley: Univ. of California Press, 1983.

Nolte, Ernst. *Three Faces of Fascism: Action Francaise, Italian Fascism, National Socialism*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1965.

"Open Letter from Salman Rushdie to Taslima Nasrin." *New York Times*, July 14, 1994.

Owen, Robert. *The Life of Robert Owen, Written by Himself*. New York: A. M. Kelly, 1967.

Pagels, Elaine. *The Gnostic Gospels*. New York: Vintage, 1979.

Paine, Thomas. *The Age of Reason*. Amherst, NY: Prometheus, 1984.

Pascal, Blaise. *Pensées*. London: Penguin, 1995.

Perry, Jeffrey R., ed. *A Hubert Harrison Reader*. Middletown, CT: Wesleyan Univ. Press, 2001.

Philipson, David. *The Reform Movement in Judaism*. Jersey City, NJ: KTAV, 1967.

Plato. *Timaeus and Critias*, Desmond Lee, trans. London: Penguin Classics, 1977.

Plaut, W. Gunther. *The Rise of Reform Judaism: A Sourcebook of Its European Origins*. New York: World Union for Progressive Judaism, 1963.

Pliny the Elder. *Natural History*. London: Penguin Classics, 1991.

Pollitt, Katha. *Subject to Debate: Sense and Dissents on Women, Politics, and Culture*. New York: Random House, 2001.

Marx, Karl Heinrich. "The Difference Between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature." In Norman D. Livergood. *Activity in Marx's Philosophy*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1967.
Mason, Jackie, with Ken Gross. *Jackie, Oy!: Jackie Mason from Birth to Rebirth*. New York: Little, Brown, 1988.
Matthews, Gareth B., ed. *The Augustinian Tradition*. Berkeley: Univ. of California Press, 1999.
Mendelssohn, Moses. *Jerusalem, or On Religious Power and Judaism*. Allan Arkush, trans., Alexander Altmann, intro. and comment. Hanover: Brandeis Univ. Press, 1983.
Mercer-Taylor, Peter. *The Life of Mendelssohn*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2000.
Mill, John Stuart. *The Autobiography of John Stuart Mill*. New York: Columbia Univ. Press, 1924.
_____. *On Liberty*. Edward Alexander, ed. Toronto: Broadview, 1999.
Momigliano, Arnaldo. *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1971.
_____. *On Pagans, Jews, and Christians*. Middletown, CT: Wesleyan Univ. Press, 1987.
Montaigne, Michel de. *The Complete Essays of Montaigne*. Donald M. Frame, trans. Stanford: Stanford Univ. Press, 1958.
Mosse, George. *Fallen Soldiers: Reshaping the Memory of the World Wars*. New York: Oxford Univ. Press, 1990.
Nasrin, Taslima. Interviewed by Matt Cherry and Warren Allen Smith. *Free Inquiry* 19 (Winter 1998/1999).
Needham, Joseph. *Science and Civilisation in China*, 7 vols. (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1991, reprint of 1956 ed.), vols. 1–7.
Nicholson, Reynold Alleyne. *Literary History of the Arabs*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1930.
_____. *Studies in Islamic Poetry*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1920.
Nicolson, Nigel, ed. *The Question of Things Happening: The Letters of Virginia Woolf*. London: Hogarth, 1982.
Nietzsche, Friedrich. *Daybreaks*. R. J. Hollingdale, trans. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1982.
_____. *The Gay Science*. Walter Kaufmann, trans. New York: Vintage, 1974.
Nishitani, Keiji. *Religion and Nothingness*. Jan Van Bragt, trans. Berkeley: Univ. of California Press, 1983.
Nolte, Ernst. *Three Faces of Fascism: Action Francaise, Italian Fascism, National Socialism*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1965.
"Open Letter from Salman Rushdie to Taslima Nasrin." *New York Times*, July 14, 1994.
Owen, Robert. *The Life of Robert Owen, Written by Himself*. New York: A. M. Kelly, 1967.
Pagels, Elaine. *The Gnostic Gospels*. New York: Vintage, 1979.
Paine, Thomas. *The Age of Reason*. Amherst, NY: Prometheus, 1984.
Pascal, Blaise. *Pensées*. London: Penguin, 1995.
Perry, Jeffrey R., ed. *A Hubert Harrison Reader*. Middletown, CT: Wesleyan Univ. Press, 2001.
Philipson, David. *The Reform Movement in Judaism*. Jersey City, NJ: KTAV, 1967.
Plato. *Timaeus and Critias*, Desmond Lee, trans. London: Penguin Classics, 1977.
Plaut, W. Günther. *The Rise of Reform Judaism: A Sourcebook of Its European Origins*. New York: World Union for Progressive Judaism, 1963.
Pliny the Elder. *Natural History*. London: Penguin Classics, 1991.
Pollitt, Katha. *Subject to Debate: Sense and Dissents on Women, Politics, and Culture*. New York: Random House, 2001.

Popkin, Richard H. *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza.* Berkeley: Univ. of California Press, 1979.

Prebish, Charles S., and Martin Baumann, eds. *Westward Dharma.* Berkeley: Univ. of California Press, 2002.

Radhakrishnan, Sarvepalli, and Charles A. Moore, eds. *A Sourcebook in Indian Philosophy.* Princeton: Princeton Univ. Press, 1973.

Ratner, Joseph. *The Philosophy of Spinoza: Selections from His Works.* New York: Modern Library, 1927.

Rémond, René. *L'anticlericalism en France de 1815 à nos jours.* Paris: Fayard, 1976.

Renan, Ernest. *Averroès et l'averroïsme: Essai historique.* Paris: Michel Lévy Frères, 1861.

Reynolds, Susan. "Social Mentalities and the Case of Medieval Scepticism." *Transactions of the Royal Historical Society,* 6th ser., 1 (1991): 21–41.

Rieff, Philip. *Freud: The Mind of the Moralist.* Chicago: Univ. of Chicago Press, 1959.

Rinaldo, Peter M. *Atheists, Agnostics, and Deists in America: A Brief History.* New York: DorPete, 2000.

Roberts, Lawrence D., ed. *Approaches to Nature in the Middle Ages.* Binghamton, NY: CMES, 1982.

Royall, Anne Newport. *Black Book,* vol. 1. Washington, DC, 1828.

______. *Letters from Alabama, 1817–1822.* Birmingham: Univ. of Alabama Press, 1969.

Rubenstein, Richard L. *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism.* Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1966.

Rudavsky, T. M. "Galileo and Spinoza: Heroes, Heretics, and Hermeneutics." *Journal of the History of Ideas* 62 (1951): 611–631.

Rushdie, Salman. *Imaginary Homelands.* London: Granta, 1991.

______. *The Satanic Verses.* New York: Picador, 1988.

Russell, Bertrand. "Am I an Atheist or an Agnostic?" In Russell, *Atheism: Collected Essays.* New York: Arno & New York Times, 1972.

______. *Human Society in Ethics and Politics.* New York: Simon & Schuster, 1954.

______. *What I Believe.* New York: Dutton, 1925.

______. *Why I Am Not a Christian and Other Essays.* Paul Edwards, ed. London: Unwin, 1957.

Samkhya Sutra Vrtti. Sinha, 1915.

Sanders, E. P. *The Historical Figure of Jesus.* London: Penguin, 1993.

Sanger, Margaret. *An Autobiography.* New York: Dover, 1971.

Sartre, Jean-Paul. *No Exit.* Paul Bowles, trans. New York: Samuel French, 1958.

______. *War Diaries: Notebooks from a Phoney War.* Quintin Hoare, trans. London: Verso, 1984.

Scholasticus, Socrates. *Ecclesiastical History.* London: S. Bagster and Sons, 1853.

Scholem, Gershom G. *Major Trends in Jewish Mysticism.* New York: Schocken, 1941.

Schopenhauer, Arthur. *Religion: A Dialogue and Other Essays.* 3d ed. T. Bailey Saunders, select. and trans. Westport, CT: Greenwood, 1973.

______. *Studies in Pessimism.* New York: Boni & Liveright, 1925.

______. *The World as Will and Representation.* 2 vols. E. F. J. Payne, trans. New York: Dover, 1969.

Sextus Empiricus. *Selections from the Major Writings on Scepticism, Man, and God.* Philip P. Hallie, ed. and intro.; Sanford G. Etheridge, trans. Indianapolis: Hackett, 1985.

Shelley, Percy Bysshe. *Complete Poems.* New York: Book of the Month Club, 1993.

______. *The Necessity of Atheism and Other Essays.* Buffalo: Prometheus, 1993.

Sluga, Hans, and David G. Stern, eds. *The Cambridge Companion to Wittgenstein.* Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996.

Smith, Huston. *The World's Religions.* San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991.
Spinoza, Benedict de. *Ethics.* James Gutmann, ed. New York: Hafner, 1949.
Stanton, Elizabeth Cady; Susan B. Anthony; and Matilda Joslyn Gage, eds. *The History of Women's Suffrage,* vol. 1. Rochester, NY: Source Book Press, 1971.
Stanton, Theodore, and Harriot Stanton Blatch, eds. *Elizabeth Cady Stanton as Revealed in Her Letters, Diary and Reminiscences.* New York: Harper and Brothers, 1922.
Steinberg, Milton. *A Driven Leaf.* Springfield, NJ: Behrman House, 1939.
Stephen, Leslie. *Essays on Free Thinking and Plain Speaking.* London: Longmans, 1873.
Strauss, David Friedrich. *The Life of Jesus, Critically Examined.* Marian Evans, trans. New York: Blanchard, 1860.
Strick, James, ed. *Evolution and the Spontaneous Generation Debate.* Bristol: Thoemmes, 2001.
Stroll, Avrum. *Wittgenstein.* Oxford: One World, 2002.
Stroumsa, Sarah. *Freethinkers of Medieval Islam.* Leiden: Brill, 1999.
Suzuki, D. T. *An Introduction to Zen Buddhism.* New York: Grove, 1991.
_____. *Zen Mind, Beginner's Mind: Informal Talks on Zen Meditation and Practice.* New York: Weatherhill, 1970.
Teachout, Terry. *The Skeptic: A Life of H. L. Mencken.* New York: HarperCollins, 2002.
Thera, Nyanaponika, and Bhikkhu Bodi, trans. and eds. *Numerical Discourses of the Buddha: An Anthology of Suttas from the Anguttara Nikaya.* Oxford: Altamira, 1999.
Thrower, James. *The Alternative Tradition: Religion and the Rejection of Religion in the Ancient World.* The Hague: Mouton, 1980.
Twain, Mark. *The Bible According to Mark Twain: Irreverent Writings on Eden, Heaven, and the Flood by America's Master Satirist.* Baetzhold, Howard G., and Joseph B. McCullough, eds. New York: Simon & Schuster, Touchstone, 1996.
Voltaire. *The Philosophical Dictionary.* New York: Coventry House, 1932.
Wacholder, Ben Zion. *Eupolemus: A Study of Judaeo-Greek Literature.* Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1974.
Watson, Philip S., trans. and ed. *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation.* Philadelphia: Westminster, 1969.
Watts, Alan. *The Way of Zen.* New York: Vintage, 1989.
Weinberg, Steven. *Facing Up: Science and Its Cultural Adversaries.* Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 2001.
Whaley-Cohen, Joanna. *The Sextants of Beijing: Global Currents in Chinese History.* New York: Norton, 1999.
White, Michael, and John Gribbin. *Einstein: A Life in Science.* New York: Dutton, 1994.
Wiesel, Elie. *Night.* Stella Rodway, trans. Harmondsworth, England: Penguin, 1981.
Wittgenstein, Ludwig. *On Certainty.* New York: Harper, Torchbooks, 1972.
_____. *Philosophical Investigations.* Oxford: Basil Blackwell, 1958.
_____. *Tractatus Logico-Philosophicus.* D. F. Pears and B. F. McGuinness, trans. London: Routledge, 1974.
Woolf, Virginia. *Moments of Being.* Jeanne Schulkind, ed. London: Hogarth, 1985.
Wright, Fanny. *A Few Days in Athens.* New York: Arno, 1972.
_____. *Life, Letters, and Lectures, 1834/1844.* New York: Arno, 1972.
_____. *Views of Society and Manners in America.* Paul R. Baker, ed. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1963.

المؤلفة في سطور:

جينيفر مايكل هيكت

شاعرةٌ ومؤرخةٌ وفيلسوفةٌ ومؤلفة. ولدت في غلين كوف، الولايات المتحدة الأمريكية في العام ١٩٦٥، وتلقت تعليمها في جامعتي أدلفي وكولومبيا، قسمي التاريخ وتاريخ العلوم. صدر آخر مؤلفاتها " أسطورة السعادة" في العام ٢٠٠٧، وقد نالت كتبها ودواوين شعرها جوائز مرموقة.

المترجم في سطور:

عماد شيحة

روائيٌّ وكاتبٌ ومترجم. ولد في دمشق، الجمهورية العربية السورية، في العام ١٩٥٤، وتلقى تعليمه في جامعة دمشق- كلية العلوم- قسم الكيمياء، وكلية الآداب- قسم اللغة الإنجليزية. صدرت آخر رواياته "غبار الطلع" في العام ٢٠٠٧.

"تاريخ الشك" رحلة استكشافية بانورامية فى تاريخ فكرة الشك، وما يدور حولها من مسائل شائكة ومعقدة تتضمن الإيمان واليقين والحقيقة والإنكار وغيرها كثير من هذه المفاهيم المتداخلة، يروى الكتاب قصة تستحق القراءة. من العصور القديمة إلى العصر الحديث تنساب الأفكار وتتقاطع وتتداخل ما بين شك لا يرتوى بيقين، وما بين يقين لا يداخله شك.

تصميم الغلاف: نسرين كشك